

909.09822

p462

Mét. Lib.

EGYPTE RECOMPOSITIONS



Peuples Méditerranéens 41.42
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN



UNIVERSITY LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS AT URBANA-CHAMPAIGN

The person charging this material is responsible for its renewal or return to the library on or before the due date. The minimum fee for a lost item is **\$125.00, \$300.00** for bound journals.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University. *Please note: self-stick notes may result in torn pages and lift some inks.*

Renew via the Telephone Center at 217-333-8400, 846-262-1510 (toll-free) or circlib@uiuc.edu.

Renew online by choosing the **My Account** option at: <http://www.library.uiuc.edu/catalog/>

APR 29 2008



209-96

ÉGYPTE

RECOMPOSITIONS

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 41-42
Revue trimestrielle - oct. 1987-mars 1988

Présentation

Alain Roussillon : L'Egypte dans le regard des sciences sociales .. 3

1. L'Etat tel qu'en lui-même

Abd Al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa Sayyid Yasin : L'Etat : transformations et devenir 27

Ghislaine Alleaume : La naissance du fonctionnaire 67

Tewfik Aclimandos : Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution 87

Mercedes Volait : Composition de la forme urbaine du Caire 105

Mostafa Abd El-Aal : L'Egypte. Un lieu ou un rôle ? 119

2. Revanches de l'informel

Mona Abaza : La paysanne égyptienne et le « féminisme traditionnel » 135

Bernard Botiveau : Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit 153

Galila El-Kadi : L'articulation de deux circuits de gestion foncière au Caire 167

Ragui Assaad : L'informel structuré. Les **zabbâlin** du Caire 181

Nadia Khouri-Dagher : La faillite de l'Etat dans l'approvisionnement alimentaire des citadins : mythe ou réalité ?	193
François Ireton : Des agricultures égyptiennes	211

3. Remaniements dans la superstructure

Amr Helmy Ibrahim : Les censures de la pensée stéréotypée	257
Gudrun Krämer : The change of paradigm. Political pluralism in contemporary Egypt	283
Alain Roussillon : Islam, islamisme et démocratie : recomposition du champ politique	303

Nouvelle

Muhammad Mustagâb : Le pont d'Al-Begheyli	341
Résumés/Abstracts	349

Cette livraison a été réalisée sous la direction de Alain Roussillon, avec la collaboration du CEDEJ (Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, Le Caire). Un certain nombre de contributions reprennent les interventions de participants au séminaire du CEDEJ, organisé par M. Jean-Claude Vatin, directeur du CEDEJ, sur le thème « Connaissance de l'Egypte contemporaine - les institutions » : celles de G. Alleaume, R. Assad, B. Botiveau, F. Ireton, N. Khouri-Dagher, G. Krämer et A. Roussillon.

Publié avec le concours du Centre national des lettres.

909.09822
P462
no. 41-42

Présentation

L'EGYPTE DANS LE REGARD DES SCIENCES SOCIALES

Les avatars d'un modèle

Alain ROUSSILLON

Une optique procédant du dehors, et même fondée sur des réalités aussi graves que celle de l'intervention étrangère, déforme la vérité d'un peuple en la réduisant à celle de l'Autre, ou du moins à celle de circonstances dont l'Autre avait la maîtrise. Or s'il est un peuple qui récuse toute approche réductrice, qu'elle soit de l'action ou de l'interprétation, c'est bien l'Egypte, Nil du temps et Nil de l'espace, où rien ne peut se faire que par le surabondant et par l'originel. La docilité puissante que ce peuple offre aux modèles et aux contraintes n'est au fond qu'un recours à ses propres latences, de même que les feuillages de ses campagnes, vivaces jusqu'à la déformation, n'en obéissent pas moins à l'idée de la plante.

Jacques BERQUE, *L'Egypte, impérialisme et révolution*, pp. 97-98.

Des éléments bien peu « rationnels » trament nos représentations de l'Egypte — y compris celles qui font profession de scientificité et de rigueur. Sentiment d'approcher quelque chose qui relève des origines : Oum al-dunya, la mère du monde, c'est ainsi que les Egyptiens désignent depuis la nuit des temps cet étroit ruban de terres fertiles où se déploie leur permanence. Et, depuis le XVIII^e siècle en passant par Champollion, les Saint-Simoniens et les Maçons, bon nombre de nos concitoyens sont sans doute, jusqu'à aujourd'hui, disposés à leur donner acte de cette antériorité-maternité qui accoucha, quatre mille ans avant le Christ, rien moins que de la Civilisation. Elèves, c'est bien souvent la mythologisation

de ce passé, si reculé et si accompli à la fois, qui nous a fait entrevoir la dimension historique de nos existences, et si Hérodote est bien le père de l'Histoire, c'est sans doute son passage en Egypte qui lui en inspira la notion. Ambiguïté, aussi, de savoir l'Egypte si intimement liée à notre histoire récente: malgré sa déroute, la campagne d'Egypte continue d'apparaître comme un épisode emblématique, hautement valorisé, symbole paradoxal de l'universalité du « génie français », bien propre à satisfaire un certain romantisme de l'Histoire dont il semble bien qu'il soit impossible de se débarrasser. Si bien que pour nombre d'historiens — y compris égyptiens — l'aventure bonapartienne est promue, au prix d'un certain nombre de raccourcis, au rang d'événement fondateur de la modernité en ce pays, premier acte de son histoire contemporaine, et les premiers succès du conquérant semblent garantir l'« objectivité » du savoir qu'il réunit, ce dont témoigne le statut dont jouit, jusqu'à aujourd'hui, la Description, significativement et unanimement saluée comme une « conquête » du savoir et de l'esprit humain. Mais aussi, pour certains de nos concitoyens, le Caire et Nasser occupaient le centre du complot qui, en armant les fellagas-« terroristes » contre la mission civilisatrice de la France, rendit possible la perte de la « province » algérienne. Et si l'Egypte entretient aujourd'hui des relations de paix « froide » avec l'Etat sioniste, elle a longtemps été perçue par l'opinion occidentale, prompt à se solidariser avec les « victimes » du « terrorisme arabe », comme le principal danger pour le petit Israël dont la population était menacée d'être purement et simplement « rejetée à la mer ». Proximités ambivalentes, affinités sélectives, jugements prompts à s'inverser selon qu'on envisage l'Egypte chrétienne, musulmane ou arabe, l'Egypte socialiste et non alignée ou l'alliée privilégiée du camp occidental, l'Egypte paisible des sites archéologiques ou celle des multitudes urbaines.

« Pour les Occidentaux, écrivent R. Ilbert et P. Joutard, l'Egypte fut vécue de deux manières: poursuite d'un Orient étranger et insaisissable jusqu'au XVIII^e siècle, puis découverte de la matrice de l'Occident à travers le déchiffrement de la civilisation pharaonique. Il s'agissait bien d'aller chercher en Orient à la fois l'autre et soi-même, double jeu de miroir dont le but ultime était sans doute bien plus soi que l'autre¹. »

Si l'on en juge par la récurrence d'images égyptiennes dans cet autre jeu de miroirs que constitue la publicité, ou par l'incroyable succès de librairie d'une récente réédition de la grammaire de Champollion (plus de 20 000 exemplaires vendus), il ne fait pas de doute que cette double charge, contradictoire seulement en apparence, d'exotisme et de familiarité, reste tenacement active et suggestive.

Dans le regard des sciences sociales, la représentation de l'Egypte n'est pas non plus exempte d'une ambiguïté d'autant plus fondamentale,

d'autant plus « structurante » qu'elle a trait au statut de modèle, cas de figure paradigmatique pour l'analyse, que sociologues, économistes ou politistes concèdent, depuis Marx, à ce pays. Beaucoup plus que l'Inde ou la Chine, ses principaux concurrents pour ce rôle, l'Égypte incarne en quelque sorte cette société « hydraulique », ce mode de production « asiatique », ce despotisme « oriental », dans lesquels on a cru, un temps, avoir découvert la clef et le secret de l'« arriération » des sociétés du Tiers-Monde.

« Aidé par le soleil et dirigé par le labeur incessant du fellah, le Nil, écrit Vatikiotis², nourrissait sur ses rives de sept à dix millions d'Égyptiens à l'époque pharaonique, dix millions à l'époque gréco-romaine et chrétienne, et il contribue aujourd'hui [i.e. en 1969] à nourrir plus de quarante millions d'habitants. »

Il y a plus et autre chose qu'un accès de lyrisme, que ne peut manquer de susciter le spectacle bucolique de la campagne égyptienne, surtout à l'heure bénie du coucher du soleil — le paradigme du regard sur l'Égypte. Tout est dit ici : l'eau, le soleil, les hommes. La métaphore du don du Nil, à laquelle bien peu renoncent à sacrifier, tend à se muer en système de questionnements : comment une écologie s'érige-t-elle en système social ? Chacune en son genre et selon ses catégories propres, c'est cette même question ou une question homologue, que l'ensemble des sciences sociales pose à l'Égypte, dans l'espoir plus ou moins avoué d'en obtenir une réponse ayant valeur théorique, généralisable, voire même prospective : Jacques Berque lui-même, à l'époque bénie du tiers-mondisme triomphant, n'y voyait-il pas le lieu privilégié où

« ... s'essayer à l'entreprise de cette sociologie mondiale que domine présentement, ou que devrait dominer l'analyse de la décolonisation, c'est-à-dire de l'élan du monde vers un échange plus juste des rôles collectifs, ou si l'on veut vers une refondation de l'histoire ? » (pp. 11-12).

Les remarques qui précèdent tendent à définir une aire d'interrogations — auxquelles il ne sera pas répondu par les contributeurs de la présente livraison de *Peuples Méditerranéens*, mais qui constituent en quelque sorte une propédeutique pour la lecture des textes ici rassemblés — portant sur la façon dont les préconstructions, implicites ou latentes de la représentation de l'Égypte communes au grand public et aux spécialistes, ont pu surdéterminer les processus d'accumulation du savoir sur ce pays et l'image que nous nous en faisons. Plutôt que de tenter de dresser ici un « état des lieux » du savoir sur l'Égypte — qui par ailleurs continue à faire désespérément défaut —, je me propose d'isoler ici, quelque peu artificiellement car elles sont en interaction permanente, trois structures de sens autour desquelles s'organise un horizon problématique de représentation en fonction duquel sont décodées et interprétées les « péri-

péties » qui prennent place dans la durée historique égyptienne. La représentation d'une permanence-unité de cette durée et de l'espace dans lequel elle se déploie, la problématique de l'Etat-nation et la dialectique de l'endogène/exogène sont les principaux éléments qui permettent d'articuler l'histoire longue — 7 000 ans ! — du pays et son histoire courte, le structurel et l'événementiel, fournissant tout à la fois les grilles de questionnement et les principes d'explication des processus qui s'y déroulent.

« Permanence », « unité », « spécificité » sont les maîtres mots qui s'imposent d'emblée sitôt que l'Egypte est invoquée, comme en attestent les introductions historiques qui ouvrent rituellement la plupart des ouvrages qui lui sont consacrés, et cela même quand, comme Jean-Claude Garcin, on tente de prendre ses distances avec la représentation monolithique d'une Egypte immuable :

« Malgré qu'il en ait, écrit-il, le moderne ne peut voir dans ces témoins précieux et irrécusables d'un passé plus ou moins lointain (i.e les vestiges pharaoniques, gréco-romains, coptes, musulmans) qu'une invitation à prendre en compte ce qu'il est convenu de présenter comme un aspect essentiel de l'histoire égyptienne : la continuité à travers les âges. Il ne s'agit pas ici de la nier (...) mais à trop y insister comme on l'a souvent fait, on risque de mal percevoir et de mal apprécier les différences entre les données de notre époque moderne et celles des époques qui l'ont précédée, ou peut-être risque-t-on aussi de mal comprendre comment des données identiques ont pris un sens différent dans un contexte qui a évolué³. »

On ne saurait exprimer plus clairement le fait que s'impose une problématique qui, à travers une épuisante dialectique, se donnera pour objet indéfiniment récurrent de déchiffrer la permanence de l'Egypte comme entité « naturelle » par delà les ruptures — apparentes ou simplement « formelles » — qui rythment son histoire et à réduire celles-ci à de purs et simples réajustements qui ne font, en dernière analyse, que confirmer cette permanence et cette spécificité. Plus même, il semble que plus les ruptures que l'historien enregistre dans cette durée millénaire puissent apparaître comme radicales et massives — passage d'une langue à une autre, d'une religion à une autre — plus il soit urgent et important de montrer comment elles ne manifestent, dans la réalité, que la permanence d'un das Ein toujours déjà donné. Un certain sens égyptien du monothéisme, chrétien ou musulman, peut ainsi retrouver un Akhnaton et son culte de l'astre solaire dans sa généalogie, et Gamal Abd al-Nasser passer pour le Salâh al-Dîn des temps modernes.

On peut s'interroger sur ce qui fait, pour les commentateurs, cette spécificité immuable et toujours inentamée. La géographie, d'abord, ou plutôt l'écologie, liée au concept de société hydraulique : la présentation de l'ouvrage du GREPO parle de « monde égyptien » tandis que Vatikiotis

y voit, avant toute autre chose a geographical phenomenon. L'Egypte se manifeste comme une entité en quelque sorte donnée d'elle-même, s'imposant par la simple force des choses et de la nature, l'action des hommes et de l'Etat ne faisant en quelque sorte qu'accompagner et confirmer la loi naturelle. Il faut préciser que, dans la plupart des cas, seule l'Egypte « utile » est prise en compte, c'est-à-dire strictement le ruban nilotique jusqu'aux cataractes, le reste, c'est-à-dire le désert, est abandonné aux djinns et aux démons supposés le peupler. Cette façon de circonscrire un espace proprement égyptien ne va cependant pas sans poser problème : si l'on excepte Ménès, premier unificateur, voici plus de cinq mille ans, du Haut et du Bas-pays, le « projet » de l'Egypte telle que nous la connaissons date, tout au plus, de Muhammad Ali si ce n'est du khédive Ismâ'il. Encore ce projet a-t-il considérablement varié au cours des cent cinquante dernières années, tant en « extension » qu'en « compréhension ». En extension, ne peut-on imaginer une Egypte dont les frontières engloberaient les déserts de la Péninsule arabique, tutrice des lieux saints de l'islam et héritière de l'or noir qu'on y découvrit pas si longtemps après l'échec de la campagne d'Ibrâhîm pour mater les Wahhabites — il est vrai pour le compte du sultan ottoman ? Ne peut-on encore imaginer une Egypte qui se serait annexé ce que l'on appellera la « province du nord » (la Syrie) et la Palestine, verrouillant les communications entre Méditerranée et mer Rouge ? Ou encore une Egypte prolongée de la profondeur africaine du Soudan ? Ce n'eut plus été l'Egypte, dira-t-on. Pourtant celle-ci, ou à tout le moins ses classes dirigeantes, se sont historiquement « projetées » sur de tels espaces. Changement en compréhension, aussi : je ne parle pas ici des changements de régimes mais des relations que l'Egypte entretient à son environnement régional. De l'Egypte province ottomane à l'Egypte « morceau de l'Europe » d'Ismâ'il et de Taha Husayn, de la théorie nassérienne des trois cercles au nationalisme arabe, de ce dernier à la da'wa islamique, c'est le projet même de l'Egypte qui change, même si en fin de compte ces changements dans la « superstructure » n'affectent pas beaucoup le sort et les conditions de vie de la population ni les relations que celle-ci entretient avec son terroir. On pourrait évoquer, a contrario, les tentations sécessionnistes d'un Ali bey al-Kabîr, en Haute-Egypte, ou le fantasme, dont il n'est pas sûr qu'il soit complètement éteint chez certains, de la création d'un « Etat chrétien » en Moyenne-Egypte dont Assiout (!) serait la capitale.

Autre structure de sens particulièrement investie dans les nouvelles « descriptions de l'Egypte », parfois sans grande prudence, l'unité anthropologique, héritée en droite ligne ou presque de ses origines pharaoniques, de l'élément humain égyptien, garante à son tour de l'unité culturelle et politique du pays. Plusieurs thèmes sont sous-jacents dans cette représentation : encore une fois la géographie — après tout, cernée de déserts, l'Egypte demeure une oasis et présente les caractéristiques démographiques de ce type d'habitat —, mais surtout celui de la vallée du Nil, tombeau de ses envahisseurs, creuset dans lequel vinrent se

dissoudre les armées, au demeurant peu nombreuses, des conquérants successifs. Ce débat sur l'unité — d'aucuns diront la « pureté ethnique » — de l'élément humain égyptien, aussi piégé qu'il puisse apparaître, n'en a pas moins une fonction qui explique sa récurrence : celle de permettre d'évacuer l'insistante question de l'identité qui se pose à tous ceux qui ambitionnent de livrer un discours global sur l'Égypte ou telle ou telle tranche de son histoire. L'Égypte est-elle égyptienne ? Musulmane ? Arabe ? Méditerranéenne ? Sans doute sont-ce là de fausses questions, pour autant que seraient en cause la réalité ou l'effectivité même des appartenances dont sont porteurs les Égyptiens. L'on sait, en effet, que les identités collectives sont en perpétuelle recomposition et que les loyalismes des différents groupes sociaux se négocient en fonction des circonstances. Il s'agit là, en fait, d'un débat épistémologique — c'est-à-dire idéologique —, celui de la définition d'un niveau de totalisation des discours tenus sur l'Égypte.

Deux modèles sont, depuis un siècle, en compétition pour dire la façon dont s'articulent les divers strates de l'identité plurielle dont conquête et conversions l'ont progressivement dotée. D'une part, celui de la synthèse dynamique, de la fusion dialectique de ces éléments identitaires, qui fonde la spécificité irréductible de l'Égypte dans son environnement arabo-musulman ou proche-oriental.

« Rien de plus péremptoire, rien de plus interrogatif que l'égyptianité, écrit Jacques Berque. Africaine mais blanche : se sentant, se disant arabe, mais un peu comme la France proclame la latinité, sans porter en elle beaucoup de cette origine ; « européenne » enfin, comme l'affirmait un khédivé : c'était un mensonge mais plausible, tant l'Égypte est docile aux horizons. (...) L'Égypte cumule à présent, dirait-on, tous les règnes de son histoire. Elle conjoint dans une sorte de paroxysme, qu'on pourrait croire final, et qui n'est qu'un nouveau commencement, Pharaon, la Méditerranée, l'Orient. Etant cela tout ensemble, elle puise dans cette identité disputée à la fois l'assurance et la recherche d'elle-même. » (pp. 30-31)

La permanence de l'Égypte est ici celle de cette fusion continuée, de cette capacité de symbiose qui constitue la réponse des Égyptiens aux vicissitudes de l'histoire. La puissance de cette évocation est néanmoins battue en brèche par ceux qui, se proclamant les porte-parole et les défenseurs de tel ou tel de ces niveaux de l'appartenance et de l'identité, refusent précisément de la laisser se diluer dans le creuset du syncrétisme et passent à la contre-attaque idéologique au nom de la défense de l'authenticité et des valeurs originelles. On est là confronté au deuxième modèle régissant les relations entre les différents niveaux de l'identité égyptienne : celui de la confrontation, y compris violente, et de la compétition pour la prédominance entre des loyalismes jugés antagonistes par ceux, ou une fraction de ceux qui en sont porteurs.

La question est ici celle du système de références et de valeurs du mythe fondateur sur la base duquel il sera possible de totaliser l'ensemble de l'expérience sociale (synchronique) et historique (diachronique-mythologique) de la société et de ses membres. Les militants de l'arabisme, ou ceux de l'islam — sans égard pour la différence des genres — ne se font pas faute de rappeler les « orientalistes » ou leurs élèves orientaux — voir encore une fois Taha Husayn ou, plus près de nous, Louis Awad ⁴ — au respect de l'identité, ni de dénoncer leur complicité objective avec les ennemis des Arabes ou de l'islam. Nous sommes renvoyés ici aux avatars de l'Etat-nation, deuxième structure profonde de la représentation de l'Egypte.

Beaucoup plus qu'une réalité dont historiens, sociologues ou politistes pourraient repérer les prémisses et dater précisément l'émergence, l'Etat-nation apparaît dans les différentes représentations de l'Egypte comme l'objet d'une attente, structure en quelque sorte donnée en creux par la géographie et par l'histoire, dont on traite comme par prétérition et dont la survenue, indéfiniment différée, expose les analyses — on s'en aperçoit aujourd'hui — aux démentis les plus cinglants. En fait, l'émergence, guettée par les analystes, de l'Etat-nation apparaît tout à la fois comme le prolongement nécessaire de cette permanence qui caractérise de façon si unanime la durée égyptienne, et comme l'accomplissement, dans les conditions du XX^e siècle, de la société hydraulique :

« Nous entendrons ici le nationalisme égyptien, écrit Gilbert Delanoue, dans le sens de la conscience qu'ont les Egyptiens d'appartenir à un Etat-nation du même type que les Etats européens. Cette conscience n'est pas exclusive d'autres solidarités, qui se manifestent avec plus ou moins d'intensité et de ferveur, dans certaines circonstances : solidarité arabe, sentiment d'appartenance à la grande communauté islamique internationale, solidarité des peuples du tiers-monde. Mais l'Egypte est un pays fortement typé, où la présence du Nil a déterminé l'existence depuis des millénaires d'une société paysanne dont l'histoire se distingue nettement de celle des autres régions de la « nation arabe » même si elle leur fut, à certains moments, en partie liée. De plus, la construction, entreprise dès le début du XX^e siècle par un Turc ottoman, Muhammad 'Ali, et poursuivie par ses successeurs, d'un Etat autoritaire de structure moderne qui allait peu à peu gagner l'obédience de la population, est un autre fait qui oppose l'Egypte à tous les autres pays arabes du Proche-Orient où la formation de l'Etat est de date beaucoup plus récente ⁵. »

Quelle que soit la part concédée à la nature elle-même dans ce processus ou celle faite aux « grands hommes » et au jeu des influences, cette prédisposition en quelque sorte native de l'Egypte à l'Etat-nation est ce qui la différencie le plus radicalement de son environnement

proche-oriental en proie au tribalisme et aux luttes confessionnelles et ce qui autorise à espérer pour elle l'aboutissement d'un processus de construction nationale de type « moderne » en même temps qu'« authentique ». Dans cette perspective, l'analyse se polarise sur l'émergence et sur les progrès d'une prise de conscience nationale qui viendrait traduire dans l'ordre du discours et de l'idéologie, avant de s'inscrire dans les pratiques, le réajustement des rapports entre l'Etat et la société rendu nécessaire par l'intrusion coloniale. Dans cette logique, la montée du nationalisme est strictement synonyme d'avancée sur la voie de la modernité, dans la mesure, d'une part, où il signifierait l'exigence de la nation — des masses — d'être associée à la définition du projet social-historique, et, de l'autre, dans la mesure où il fournirait le principe à partir duquel opérer un « tri » dans les apports de la civilisation occidentale pour n'en retenir que ce qui est utile au progrès de l'Egypte et des sociétés orientales, en général.

Pourtant, là encore, le déploiement d'une problématique de l'Etat-nation pour rendre compte de la façon dont s'est opéré, depuis Muhammad Ali en passant par la lutte contre l'occupant britannique et la révolution de 1952, le processus de construction national-étatique en Egypte ne va pas sans buter sur un certain nombre de problèmes qui ont trait, d'une part, aux contenus mêmes des différentes idéologies « nationalistes » en présence, et, de l'autre, à leur capacité à faire de la nation ou de l'Etat supposé l'exprimer le pôle exclusif des loyautés des individus et des groupes. Un premier hiatus peut ainsi être repéré durant ce qui se présente comme la phase de construction de l'Etat national entre, d'une part, les revendications proclamées par les représentants de la « nation » égyptienne et, d'autre part, les systèmes de légitimations sur lesquels ils les appuient.

« Le principe d'une Egypte pharaonique, écrit Louis Awad, ou plutôt l'authenticité de l'identité pharaonique de l'Egypte est une condition nécessaire à la conception d'une Egypte indépendante. Il est à la base de l'idée fondamentale de l'Etat national et de celle de l'Etat laïc dans l'Egypte moderne ⁶. »

Or telle est précisément l'aporie du nationalisme égyptien. Si l'indépendance et la démocratie que réclament les patriotes tendent en effet à construire la « nation », ce n'est que rarement en termes d'égyptianité que celle-ci se totalise. Tout le problème est le passage du watan (litt. lieu de résidence habituelle, d'où patrie), entité fondamentalement territoriale, coextensive à l'aire contrôlée par l'Etat, déjà singularisée par Tahtâwi, et la umma (communauté d'où : nation) toujours donnée dans une ambiguïté qui n'est pas seulement sémantique. Paradoxalement, si l'on garde à l'esprit la profondeur historique du terroir et les traces que celle-ci a laissées dans le paysage, l'égyptianité si foisonnante et différenciée au niveau du vécu, apparaît dans l'ordre du discours idéologique comme un concept sinon vide, du moins dépourvu de contenu positif propre, et qui par conséquent ne saurait suffire à « remplir » celui de

l'umma, et ce au moins jusqu'à la dissolution du califat ottoman en 1924. Ni Orabi, ni Muhammad Abduh, ni même Mustafa Kâmil, qui se proclamait « égyptien ottoman », n'ont opéré la rupture qui leur permettrait de recomposer leurs appartenances en les centrant autour de l'égyptianité. Nationalistes ils sont, mais leur nationalisme continuera à se dire dans le cadre ottoman et islamique tant que l'Homme malade n'aura pas terminé son agonie. Encore sa disparition créera-t-elle un vide que d'aucuns ne désespéreront pas de combler, notamment Fu'âd, puis Fârûq qui caressèrent l'idée de se proclamer califes, avec le soutien de l'ensemble du clergé égyptien, des Frères musulmans et du parti de la Jeune Egypte. Au début des années trente, une tentative de mettre en place une idéologie « pharaoniste », engagée dans la mouvance des Libéraux-Constitutionnels et à laquelle s'associèrent certains des beaux esprits de l'époque, dont Muhammad Husayn Haykal et Taha Husayn, fut un lamentable fiasco et reste, à ma connaissance la seule et unique tentative de cet ordre. Par la suite, si l'idéologie du parti Wafd se réfère effectivement à la nation égyptienne, en payant le tribut du laïcisme explicite — « la religion est à Dieu et la patrie à tous » — qui apparaît, dans le contexte égyptien, comme la condition sine qua non autorisant à parler d'Etat-nation, la contrepartie en est l'acceptation de valeurs et de références « exogènes » dont les wafdistes, entre autres, se font les promoteurs objectifs alors même qu'ils revendiquent la conduite de la lutte anti-impérialiste. Plus précisément, ayant rejeté le mythe fondateur islamique et les valeurs dont il est porteur comme fondement possible de l'identité nationale égyptienne, le seul contenu que peut lui donner le Wafd est celui du modernisme et du libéralisme à l'occidental, idéologie de surcroît dévoyée par les intérêts objectifs dont ce parti se fait le porte-parole — ceux des grands propriétaires fonciers et des nouveaux milieux d'affaires. Le caractère proprement intenable de cette position — qui est celle, en fait, de tous les partis de type « moderne », ou plus même, celle du site moderne du politique tel qu'il s'est constitué au cours de l'expérience libérale — est sans doute ce qui explique que, coincés entre les Frères musulmans et les Officiers libres, les dirigeants du Wafd et ceux des autres partis aient été incapables d'opposer la moindre résistance à leur dissolution sans coup férir par le régime révolutionnaire et à une mise en quarantaine politique qui durera plus d'un quart de siècle⁷.

Quoi qu'il en soit, ce sont deux dimensions « transnationales » de l'identité qui se trouvent à nouveau investies pour représenter le sens de l'aventure égyptienne et mobiliser la société autour d'un nouveau projet de société. D'une part, si l'indépendance nationale est sans conteste l'un des thèmes majeurs de la révolution de 1952,

« ...celle-ci l'a amplifié dans le thème du nationalisme arabe qui servait à la fois à accroître l'indépendance nationale et à parer Nasser, voire son successeur, d'un prestige aux yeux de son propre peuple indispensable à l'ordre intérieur⁸. »

Fondue dans la « République arabe unie », l'Égypte y perdra jusqu'à son nom pendant près de quinze ans, jusqu'à la restauration par Sadate de la « République arabe d'Égypte ». Dans les manuels scolaires et les feuilletons de télévision, dans la poésie et le roman comme dans la recherche historique ou sociologique, c'est l'ensemble des producteurs de « biens de salut » qui est mobilisé pour donner consistance à cette identité arabe de l'Égypte qui s'imposera, au moins jusqu'à la guerre de 1973, à la fois comme l'identité officielle du pays et comme le principe fondateur de son action au plan régional et international.

Avec les Frères musulmans et la réémergence d'une problématique de l'umma musulmane « trans-nationale », on est confronté à ce en quoi je verrai le deuxième « hiatus » des représentations du procès de construction de l'Égypte moderne en termes d'Etat-nation. Le point crucial est ici que l'opposition de la « société civile » ou de certains de ses secteurs au projet conduit par l'Etat se dit, avec les Frères musulmans puis avec les jamâ'ât islâmiya (associations islamiques), dans des idiomes qui, non seulement ne se réfèrent pas à la nation comme principe organisateur du sens et des loyautés, mais même la rejettent explicitement comme la « ruse suprême » des ennemis de l'islam dont la « cinquième colonne » tente, au nom du nationalisme, de détourner les musulmans de leur mission historique de reconstruction de l'umma. En fait, « récupéré » par l'Etat sadatien au moment où il s'agissait pour lui de légitimer la conclusion d'accords de paix séparée avec Israël et la rupture concomitante avec les « frères arabes » en même temps que le réalignement de l'Égypte sur le camp occidental — dans un contexte où, de surcroît, la délocalisation sur une large échelle de la main-d'œuvre égyptienne en direction des Etats pétroliers exigeait d'autres registres de régulation symbolique des appartenances —, le discours nationaliste et la référence à la nation semblent avoir assez largement perdu leur pouvoir de mobilisation. Non que les Égyptiens aient cessé d'être « patriotes », voire chauvins, et de considérer que l'Égypte est la « mère du monde ». Mais, précisément, les efforts déployés par les media officiels (journaux, télévision) ainsi que par l'appareil scolaire et universitaire pour réactiver le sentiment communautaire égyptien et le mobiliser au service du pouvoir ont eu pour résultat paradoxal de dégager le terrain sur lequel la référence à d'autres niveaux de l'identité — essentiellement l'islamique, certes, mais encore et toujours la dimension arabiste, qui connaît à l'heure actuelle un regain de faveur dans les cercles de l'opposition intellectuelle progressiste⁹ — a pu trouver à se manifester comme idéologie « oppositionnelle ».

C'est sans doute ce déficit de légitimité lié à la difficulté de structurer un projet de société fondé sur la seule référence « égyptianiste » — dans un contexte où la légitimité religieuse est fondamentalement d'opposition et où l'arabisme semble bien peu crédible — qui explique qu'en dépit de la capacité qu'il a démontrée à maintenir et même à améliorer sensiblement le niveau et les conditions de vie des Égyptiens, en dépit aussi de la constance de son engagement démocratique¹⁰, le régime de Husni

Mubârak n'ait pas encore réussi à la veille du second mandat de celui-ci, à se légitimer autrement qu'institutionnellement, c'est-à-dire à se doter du charisme sans lequel un chef d'Etat égyptien n'est que toléré par ses concitoyens.

Comment rendre compte de ce « décalage » entre la logique de la construction étatique-nationale, comme procès « objectivement » en cours dans l'histoire moderne de l'Egypte, et des idéologies qui se refusent ou qui échouent à faire de la nation égyptienne elle-même leur principe de totalisation ? Surtout, quel système de relation entre ces deux termes, l'Etat et la société, dont la jonction, intervenue quelque part entre le Wafd et les Officiers libres, est supposée avoir rendu historiquement possible l'émergence d'une nation égyptienne ? Fausse conscience et opportunisme tactique suffisent dans la plupart des approches à réduire le premier décalage, et il est significatif de constater que bien peu des idéologies recensées en Egypte, et plus largement dans l'ensemble arabe, se voient reconnaître le bénéfice de la consistance.

« Longtemps, en Egypte, écrit Jacques Berque à propos de Mustafa Kâmil, le patriotisme s'était réclamé de l'ottomanisme. (...) Voilà un cas entre autres des réductions auxquelles l'expression politique astreint le mouvement d'un peuple. » (p. 279).

Comme en écho, Olivier Carré souligne le manque de consistance idéologique du nasserisme :

« On s'appuie à la fois sur un peu de ferveur musulmane et un peu de réflexion marxiste, plus pour assurer la base du pouvoir que par conviction. Nasser reconnaît d'ailleurs, à plusieurs reprises, qu'il n'a guère de convictions. » (p. 263)

Soit qu'il s'agisse de parler, soit de se faire entendre, les intellectuels égyptiens — qu'ils s'expriment pour le compte du pouvoir ou de l'opposition — semblent voués à tenir un double langage. D'une part, la persistance de réseaux d'appartenance et de loyalismes segmentaires communalistes impose à l'Etat, et plus largement aux promoteurs de la « modernisation », de travestir leurs objectifs de peur de susciter la résistance de ces réseaux en tenant aux masses un discours qu'elles peuvent entendre, fondé sur le recours à des niveaux à la fois infra et supra nationaux de l'identité (la religion, la race...). De l'autre, la persistance de ces mêmes réseaux est ce qui crée la marge de manœuvre grâce à laquelle des « agitateurs » peuvent mobiliser contre l'Etat modernisateur en jouant sur les ressorts les plus élémentaires de la sociabilité. Dans l'un et l'autre cas, l'argument a l'immense mérite de rendre indissociables — au moins discursivement — la mise en œuvre de la modernisation et la promotion de la nation comme niveau exclusif d'appartenance : c'est seulement dans un Etat national que la modernisation peut se dire pour ce qu'elle est, et c'est seulement en promou-

vant des sentiments d'appartenance nationale en son sein que la société pourra être véritablement « modernisée » et les risques de subversion écartés.

Plus loin, cette représentation d'idéologies toujours en décalage, incapables d'énoncer adéquatement les objectifs de la construction nationale et de la modernisation renvoie à la façon dont est analysé le système de relation entre l'Etat et la « société civile », et dont il est rendu compte de la relation entre l'intervention occidentale et le processus de « modernisation » lui-même. D'une part, l'émergence d'une conscience nationale authentique, et la production d'idéologies exprimant adéquatement cette prise de conscience, implique la transformation des relations entre l'Etat et la société : celui-ci doit en quelque sorte se « désorientaliser » en même temps que favoriser un transfert de valeurs et de modèles « modernes » en direction de la société ; mais d'autre part, cette transformation des relations entre l'Etat et la société à l'enseigne de la « modernisation » engage la dialectique de l'endogène et de l'exogène : endogène, assumée, la modernisation peut déboucher sur l'émergence de nouveaux systèmes de valeurs et de nouvelles légitimités, même si l'« intendance » technologique et conceptuelle qui la rend possible est d'« importation » ; exogène et subie, elle suscite la crispation des différents groupes sociaux sur les valeurs traditionnelles et aboutit à son rejet même.

Trois modèles, à peu près contemporains, sont en compétition pour rendre compte du système de relations entre l'Etat et la société et de la façon dont l'intervention coloniale en « surdétermine » la recomposition. On peut trouver chez Anouar Abdel Malek une réalisation exemplaire du premier de ces modèles, qu'à la suite de cet auteur on pourrait désigner comme modèle de la « fusion ». Dans ce modèle, l'Etat et la société doivent, en Egypte, à leurs conditions historiques d'émergence et de structuration — le caractère hydraulique du terroir et les modes orientaux d'exercice du pouvoir et d'appropriation des richesses — de constituer un système « total », dont les deux termes ne peuvent pas plus être dissociés que les deux faces d'une même médaille, et dans lequel

« l'Etat n'est pas seulement le représentant, ou l'instrument de la classe ou des classes possédantes hégémoniques pour l'exercice du pouvoir de décision et de contrôle de la vie sociale dans toutes ces dimensions, mais il peut également, en certains cas, être conçu comme la structure constitutive spécifique de la classe ou des groupes sociaux hégémoniques, et non seulement leur représentant ou leur instrument. Dès l'ancien Empire et tout au long de la renaissance nationale de l'Egypte au XIX^e siècle — sans parler du régime militaire issu du coup d'Etat de 1952 — l'Etat est tout à la fois la classe dirigeante et possédante, non un appareil de gestion et de représentation, à pouvoir indirect

obtenu par délégation ou mandat. » (pp. 496-497. C'est moi qui souligne.)

L'Etat est ici « organique », de l'organicité même des classes dirigeantes, véritable couronnement de la structure sociale, il en est l'expression la plus adéquate. Aussi, il exerce un contrôle légitime exclusif sur toute la production idéologique :

« Le facteur superstructurel, qu'on pourrait dire une véritable autarcie idéologique, agit parallèlement dans le même sens. L'Etat, tout Etat s'interprète : lui-même rationalise son pouvoir et se mire dans la sphère idéologique. » (p. 497)

Dans cette logique, la modernité ne peut se construire qu'au prix d'une rupture de cette unité organique, d'une distanciation de l'Etat et de son personnel par rapport à la société, qui fonde l'espace même dans lequel peut naître la nation, comme projection idéale d'un nouveau mode de relation entre la société et l'Etat. La modernité, pour l'Etat, consiste ici à échapper aux règles de dévolution du pouvoir et de l'autorité en vigueur dans la société traditionnelle, ou, en d'autres termes, dans sa capacité à créer les conditions dans lesquelles il pourra substituer son propre projet à celui des classes dirigeantes traditionnelles. D'où l'importance accordée dans ce modèle aux intellectuels « modernes » dont l'Etat lui-même assure la formation pour son service : ils incarnent en quelque sorte cette prise de distance par laquelle l'Etat se met en situation d'obéir à sa propre logique et non aux seules « pesanteurs sociologiques ». Muhammad Ali peut sembler se comporter en despote oriental en se débarrassant des mamlouks et en se réservant la propriété éminente de toutes les terres d'Egypte, mais il se révèle un souverain moderne — un homme d'Etat — dans la mesure où, s'il le fait, c'est pour y déployer ses ingénieurs, rationaliser les prélèvements sur la paysannerie et en soustraire le produit à l'appropriation privative des classes ex-dirigeantes pour construire l'Etat (l'armée, l'école).

Dans cette perspective, l'intervention occidentale dans les affaires de l'Orient, et de l'Egypte en particulier, figure le travail même du négatif, si valorisé par la pensée dialectique : à la fois ce qui révèle à elle-même la société orientale, dont l'arriération et les dysfonctionnements sont manifestés par la supériorité même de l'Occident, et ce contre quoi les peuples de l'Orient devront lutter pour affirmer leur place dans l'histoire. D'une part, c'est la culture occidentale qui fournit aux Orientaux les moyens de se penser eux-mêmes en même temps que les technologies de la modernisation :

« L'époque était celle des ténèbres, de la décadence orientale et, plus précisément, ottomane. Pour élaborer une pensée qui atteigne à un seuil minimum de cohérence, et, partant, de médiation efficace, il convient de lui assurer des conditions d'exis-

tence matérielles et même physiques, une assise relativement bien ancrée aussi bien institutionnellement que dans la durée. (...) Ce sont les missions [scolaires] qui constituent l'essentiel de l'armature que se donne l'Egypte, à un rythme accéléré, pour faire converger sur le terrain national la science et les techniques de la révolution industrielle, comme aussi les idées politiques et sociales des révolutions bourgeoises européennes, le style de vie et les modes de comportement des sociétés modernes, capitalistes et libérales de l'Europe du XIX^e siècle. » (p. 184)

Simultanément, l'Occident, c'est aussi ces cohortes d'aventuriers, d'industriels véreux et d'escrocs décrits par Abdel Malek, dont les manigances préparent l'occupation directe de l'Egypte, dont il lui faudra près de trois-quarts de siècle pour se débarrasser. Dans la logique de ce modèle, la contradiction principale réside dans le surcroît de vitalité que la modernisation, fut-elle seulement celle de la répression, fournit aux systèmes traditionnels de contrôle de la société :

« Les périodes d'essor politique et économique seront également celles où l'Etat durcira son emprise sur le monde des idées, auquel il assurera, par la même occasion, une infrastructure culturelle beaucoup plus confortable et avancée. De par son histoire même, l'Etat égyptien agit comme une négation de ce qui constitue la condition même de toute évolution culturelle et idéale véritable, à savoir la dialectique permanente, l'attitude critique. (...) L'arme de la critique se heurte toujours à la critique par les armes — de l'intérieur même du terrain où elle surgit. » (p.515)

Ainsi, alors même que la modernité vide progressivement de sa substance le projet de société du despotisme oriental, c'est elle aussi qui lui fournit les moyens matériels d'assurer, semble-t-il indéfiniment, sa propre reproduction, et il est significatif à cet égard de voir la prise du pouvoir par Nasser en 1952 qualifiée de « coup d'Etat » par Anouar Abdel Malek.

Non moins dialectique, le modèle mis en œuvre par Jacques Berque pour rendre compte des relations entre l'Etat et la société entre l'Egypte et ses colonisateurs, pourrait être désigné comme celui de la synthèse révolutionnaire, condition de cette « réfection » de l'Egypte et du monde dont Berque analyse la genèse et qui viendra clore la période coloniale. C'est ici la durée coloniale elle-même qu'il s'agit de penser, c'est-à-dire ce processus par lequel l'implantation coloniale se défait au moment et par les moyens mêmes dont elle se consolide :

• La décolonisation du monde serait inintelligible, et fort désarmée dans la pratique, si elle ne se fondait sur l'analyse

de la situation coloniale. Car il ne s'agit pas seulement en l'espèce d'époques successives, mais de phases corrélatives, ou mieux encore d'instances rivales, dont le jeu se discerne avant comme après l'indépendance, et dans les conjonctures les plus brillantes comme les plus sombres. » (p. 8)

Enjeu de la démarche, analyser comment l'Egypte moderne se façonne, au jour le jour pourrait-on dire, dans l'interaction mouvante de trois réseaux dont le jeu n'est jamais à somme nulle : celui de l'Etat, c'est-à-dire du Palais, dont le double jeu le confronte à l'occupant qui le tient en tutelle par l'intermédiaire de la dette et des ministres-conseillers et dont la troupe garde les ministères, mais qui est aussi la source de son renforcement et son dernier rempart contre l'effervescence populaire, d'une part, et de l'autre, à la société dont il s'efforce de canaliser en sous-main les pulsions pour s'en faire un moyen de pression sur la Grande-Bretagne ; celui de la société, dont les secteurs les plus « éclairés » ont espéré, un temps, pouvoir mettre à profit l'occupation pour limiter l'autocratie des successeurs de Muhammad Ali tout en œuvrant pour le renforcement de l'Etat sans lequel aucune indépendance n'est possible ; celui de l'occupation britannique, enfin, qui s'institue, en même temps que l'arbitre des relations entre le Palais et la société, celui des destinées de l'Egypte elle-même, articulée à marche forcée à la division du travail au sein de l'empire britannique, mais que cette articulation même rend de plus en plus « ingérable ».

La modernité de l'Egypte — à distinguer de sa modernisation — se joue ainsi dans la confrontation et les compromis passés entre des logiques contradictoires : une logique palatiale œuvrant pour le maintien du statu quo en s'appuyant, d'une part, sur les secteurs et les intérêts les plus conservateurs au sein de la société égyptienne, et, de l'autre, sur son statut de médiateur obligé entre l'occupant et la société elle-même ; des forces de changement qui, confrontées aux « pesanteurs sociologiques », ne semblent entrevoir d'autre choix qu'une sorte de fuite en avant dans l'occidentalisation, dans l'espoir de prendre l'Occident lui-même au piège de ses propres principes — ce que l'on pourrait désigner comme le syndrome de Wilson — ; la logique coloniale, dont la principale préoccupation est de capter au profit des filatures de Manchester les transformations en cours dans le terroir égyptien sans que les « retombées » sociales de ses innovations économiques ne se retournent contre elle. Le moindre mérite de l'approche mise en œuvre par Jacques Berque n'est sans doute pas de mettre en évidence avec une crudité baroque et truculente l'extrême polyvalence des situations et des processus, interdisant par là toute évaluation strictement manichéiste :

« Nous avons vu dans l'exaction, la complicité, la compétition entre rapaces et, si l'on peut dire, dans l'entrechoquement du pire, se poursuivre la modernisation de l'Egypte. Les désordres

du pays aussi bien que son essor la portent vers la mobilisation économique et sociale, l'individuation du droit, l'exigence constitutionnelle. » (p. 116)

De la même façon, à propos par exemple de ce que l'Etat ou l'occupation désignent comme « criminalité » dans les campagnes ou à propos de l'émeute urbaine, Jacques Berque montre clairement comment les représentations traditionnelles elles-mêmes changent de valence face à l'intrusion modernisatrice, ou, à l'inverse, comment des conduites marquées du sceau de la modernité peuvent être inscrites dans des logiques ancestrales, illustrant ainsi la difficulté de se tenir à une catégorisation sommaire des comportements, en termes de moderne/traditionnel.

Dans ce système de relations, la contradiction principale, fatale en terme à l'occupation coloniale, alors même que celle-ci est vouée à l'entretenir, oppose la modernisation économique, technologique, infrastructurelle, condition d'une mise en valeur du pays au plus grand bénéfice de l'Angleterre, et la modernité sociale et politique que celle-ci ne peut concéder sans saper les bases mêmes de sa domination. L'identité nationale se construit ici de la synthèse de ces deux dimensions de la modernité, rendue possible par la libération, comme projet beaucoup plus qu'en référence au passé. Dans cette logique la Révolution constitue la pierre d'achoppement tout à la fois de la construction nationale et de la modernité : d'une part, parce qu'à travers elle s'opèrent, si l'on peut dire, la jonction de l'Etat et de la société et l'aggiornamento de leurs relations, de l'autre, parce qu'elle traduit, lorsqu'elle survient, l'état de rapport de force entre la formation égyptienne (Etat + société) et l'impérialisme. Aussi Orabi fut-il, comme le suggère Jacques Berque, inégal à son rôle historique de n'avoir pas su articuler le volet nationaliste de son action et la remobilisation sociale qui aurait peut-être pu sauver son mouvement. A propos du même Orabi et de l'effervescence qu'il marque cette période, Berque s'interroge :

« L'Etat oriental, si des forces d'exploitation et de répression n'intervenaient pas, n'aurait-il pas réussi à se moderniser lui-même ? » (p. 117)

De la même façon, mais en quelque sorte en sens inverse, la révolution de 1919 échoue, alors même qu'elle inaugurerait une formule particulièrement efficace de mobilisation populaire, d'avoir mal évalué le rapport de force entre l'Egypte et l'empire britannique :

« L'Angleterre domine de grands ensembles économiques et stratégiques. Elle essaie de faire peser sa mondialité sur l'irréductibilité d'un peuple. Cette mondialité, à l'époque, joue presque entièrement en faveur du colonisateur. Une génération après nous la verrons jouer en faveur du colonisé. Alors le monde est pour les Empires, si la vallée du Nil est contre les Anglais. » (p. 324)

La Révolution saisit l'Etat lui-même de la responsabilité de réaliser l'identité en même temps que la modernité en se dotant, si l'on peut dire, de la société susceptible d'en mettre en œuvre le projet.

Si Berque et Abdel Malek — dont les ouvrages que j'envisage ici ne traitent pas, sinon allusivement de la révolution de 1952 — laissaient la porte ouverte, par optimisme théorique, à l'espoir d'une modernisation effective de l'Egypte par voie révolutionnaire, le troisième et dernier modèle, que je pourrais désigner comme celui de l'« extériorité conflictuelle », met en scène l'incapacité structurelle, on pourrait dire génétique, de l'Etat en Egypte à moderniser la société et à s'imposer comme le porte-parole de l'identité nationale. J'en trouverai l'illustration chez Vatikiotis, continuateur exemplaire de la tradition orientaliste britannique, soulignant au passage que c'est aujourd'hui ce type de lecture de la contemporanéité égyptienne qui me semble s'être largement imposée. Dans ce modèle, l'Etat « moderne » semble voué, du fait même des modalités de son émergence, à reproduire en les aggravant les tares et dysfonctionnements de l'Etat « oriental », chacune de ses initiatives tendant à approfondir toujours un peu plus le fossé qui le sépare de la société civile, de cette Egypte profonde que ni coups d'Etat, ni occupations étrangères, ni réformes agraires ne semblent pouvoir réellement entamer :

« Le conservatisme, l'isolation et une structure sociale traditionnelle établie de longue date définissent ce que l'on pourrait désigner comme l'égyptianité permanente de l'Egypte, dont le trait essentiel est de constituer une nation massivement rurale dont l'existence est régulée par les flots du Nil. » (p. 9)

La modernisation s'opère ici comme installation d'une « extériorité » par rapport à cette Egypte profonde, ou encore d'une « société dans la société » qui tente d'imposer ses normes et procédures, et surtout ses prélèvements, à ce substrat millénaire. Plus précisément, la modernisation se traduit par l'introduction, dans le tissu même des structures sociales, de dichotomisations de plus en plus marquées au fur et à mesure que celle-ci gagne du terrain : la division ville/campagne, déjà fort sensible dans le système oriental, mais qui change de sens dès lors que la ville se met à abriter des activités économiques inédites et des populations allogènes, encore approfondie par les flux de ruraux chassés de leurs villages par la pression démographique et les réformes agraires et qui la reproduisent au sein même des structures urbaines ; la division élites/masses, l'émergence de nouvelles normes et qualifications « extraverties » ainsi que de nouveaux canaux de promotion sociale et d'enrichissement faisant éclater les hiérarchies traditionnelles au bénéfice de nouvelles élites et de nouvelles valeurs qui se posent d'emblée en concurrence avec les réseaux anciens : la division secteur moderne/secteur traditionnel dans l'économie, qui bouleverse les lois du marché et les normes de l'échange, disqualifiant les modes de production traditionnels au bénéfice d'activités d'ordre massivement spéculatif — la

généralisation de la culture du coton en est l'exemple le plus significatif —, et qui porte la nouvelle division sociale du travail et des ressources au cœur même des structures sociales traditionnelles. On pourrait multiplier, comme le fait Vatikiotis, les oppositions qui se font jour ou qui changent de sens dans la logique de la modernisation engagée dès Muhammad Ali et de la recomposition des rapports de force qu'elle entraîne : indigènes/étrangers, Egyptiens/Turcs, coptes/musulmans, Français/Anglais... Elles ont en commun de diviser la société d'avec elle-même et de bouleverser la hiérarchie des valeurs et la distribution de la légitimité :

« Le problème qui se pose est celui de la disparité et de la division entre l'Etat, d'un côté, contrôlé par des militaires, des bureaucrates et des notables, et, occasionnellement par des commerçants, et de l'autre, la société elle-même, contrôlée par les ulémas et les qâdis, interprètes de la Loi sacrée. » (p. 298)

Ici, la contradiction principale tient au fait que tout renforcement de la logique modernisatrice a pour effet paradoxal de renforcer la prégnance et la force de mobilisation symbolique des régulations traditionnelles au moment même où cette logique en déstructure la base matérielle. A toute avancée de la modernité matérielle semble ainsi correspondre un renforcement des dispositifs de rejet mis en place par les secteurs les plus traditionnels de la société. En témoigne la façon dont se recompose, au fil des « phases » — coloniale, socialiste, américaine — de la « modernisation », le conflit entre l'Etat et la société, dont les représentants se font de plus en plus radicaux et les idéologies de plus en plus exclusivistes au fur et à mesure que se confirme leur exclusion du champ politique : les ulémas et les qâdis, récupérés et domestiqués par l'Etat, laissent la place aux Frères musulmans et à l'action clandestine, lesquels Frères musulmans sont aujourd'hui en passe d'être débordés par plus radicaux qu'eux. L'échec — relatif — d'une appropriation authentique de la modernité tend, pour partie, dans ce modèle, aux modalités mêmes de dévolution et d'exercice du pouvoir en Egypte inaugurées par Muhammad Ali et aggravées par ses successeurs à la tête de l'Etat égyptien : les gouvernants continuent à se comporter comme des potentats orientaux alors même qu'ils se sont privés ou ont été démunis des systèmes de légitimation qui contribuaient à rendre « supportable » l'autocratie des despotes orientaux « authentiques » sanctifiés par la religion.

« Ismâ'il plus que tout autre représentant de la dynastie de Muhammad Ali, note Vatikiotis, entreprit de convaincre les Egyptiens que les méthodes islamiques-ottomanes d'administration et de gestion de l'Etat devaient être abandonnées sans retour possible au profit des méthodes européennes. Il est intéressant de noter, toutefois, qu'il maintint des méthodes de

manipulation politique et de contrôle du pouvoir typiquement orientales, définissant la principale aire de décalage dans ce que l'on a appelé l'euro-péanisation de l'Egypte, un décalage qui persiste dans une large mesure jusqu'à aujourd'hui. » (p. 83)

En fait on verra que c'est bien, littéralement, de ne pouvoir « s'euro-péaniser » qui fait que l'Egypte demeure fondamentalement « orientale ». Notons que cette ambivalence dans l'exercice du pouvoir — avec des technologies et des méthodes modernes, mais selon des modes orientaux — n'est pas le fruit de circonstances ou des qualités psychologiques des gouvernants, mais un trait structurel, véritable cercle vicieux (l'Etat reste oriental parce qu'il ne modernise pas la société; il ne modernise pas la société parce qu'il reste oriental) dont on ne voit pas ce qui — à part une intervention extérieure ! — pourrait parvenir à le rompre : Nasser lui-même apparaît à Vatikiotis comme « un véritable sultan après n'avoir été que le primus inter pares » — d'autres avaient évoqué Pharaon — et la question se pose dans les mêmes termes à propos de Sadate. Il faut souligner ici que si, dans cette logique, le caractère autoritaire ou libéral du régime peut donner lieu à des jugements de valeur contradictoires, il ne change fondamentalement rien à la nature même du pouvoir ni à l'extériorité qui est celle de la sphère même du politique et de l'Etat par rapport à la société réelle.

On peut se demander si, dans ce modèle, ce qui se désigne comme la « société orientale » ou plus précisément ce qui constitue le substrat des représentations, des valeurs et des idéologies dominantes — l'islam — n'est pas en fait purement et simplement incapable de se moderniser. Dans cette logique, c'est la prégnance même de la weltanschauung musulmane qui tend à faire rejeter par les individus et les groupes les éléments idéologiques, les valeurs et les comportements fondamentaux constitutifs d'une modernité « authentique ». En d'autres termes, c'est la visée même d'une modernisation opérée sur des bases et en référence à des valeurs islamiques — ce qu'il est convenu de désigner comme le réformisme modéré ou radical — qui serait ici en cause. Lutfi al-Sayyid, guide des Libéraux-Constitutionnels, partisans de temporiser avec l'Angleterre jusqu'à ce que l'Egypte soit prête à assumer son indépendance, le « maître d'une génération » (usthâdh al-jil) comme il fut surnommé, apparaît ici comme le héros tragique d'un projet sans espoir :

« Ce qui fait la grandeur de Lutfi al-Sayyid, parmi tous les autres avocats de la réforme sociale dans l'Egypte moderne réside dans sa parfaite honnêteté et dans son intégrité. Il adopta des positions non équivoques sur le problème crucial de son époque : comment réconcilier la tradition et la religion avec la science moderne et la civilisation européenne. Admettant la prétention traditionnelle de la religion à fonder la moralité et qu'il jouait effectivement ce rôle pour l'Egyptien moyen, Lutfi fut assez honnête et assez audacieux pour affirmer que le type

de moralité requise pour fonder une existence nationale civilisée devait dériver de sources non-islamiques — la philosophie des anciens Grecs, le légalisme de Rome et la science de l'Europe moderne. La tragédie de Lutfi était, qu'il l'ait su ou non, qu'intellectuellement il n'appartenait plus, en 1914, à sa tradition d'origine. » (pp. 243-244. C'est moi qui souligne.)

Dans cette formulation, les Orientaux, et spécifiquement les intellectuels orientaux apparaissent confrontés à une alternative dont les deux termes sont également inacceptables : se trahir dans ce qui fait l'essentiel de leur identité, ou renoncer à une modernité autre que de façade. Dans la lecture qu'en donnent Vatikiotis et nombre d'autres analystes de l'histoire de l'Egypte contemporaine, les intellectuels égyptiens se sont, dans leur ensemble, rendus coupables d'avoir choisi la deuxième solution, au prix même de la modernisation de leur pays.

Les remarques qui précèdent ne visaient pas tant à remettre en cause ou à nier l'unité/permanence de l'Egypte dans son terroir et sa durée, si clairement spécifiques, pas plus qu'à trancher sur la question de l'existence ou non d'un sentiment national égyptien, si explicitement exprimé en tant de circonstances critiques. Plutôt, il s'agissait de manifester le problème heuristique des niveaux de totalisation par rapport auxquels peut s'opérer l'accumulation de savoir sur l'Egypte. Schématiquement, le projet qui consiste à rendre compte du processus de destructuration/restructuration des divers registres de la pratique sociale qui font passer l'Egypte de l'Etat « oriental » à l'Etat « moderne » se traduit, pour chacun des « modèles » que j'ai évoqués, par l'installation d'un certain nombre de corrélations autour desquelles s'organisent l'ensemble des questionnements :

— L'Etat comme sujet du processus de modernisation : quelles que soient les appréciations portées sur les performances mêmes de la centralité étatique, sur les méthodes mises en œuvre ou sur les objectifs mêmes assignés à la modernisation, l'Etat apparaît comme l'initiateur et le maître d'œuvre du secteur moderne de la société, qui s'organise autour de ses propres besoins (sécurité, reproduction, personnel, contrôle des ressources...) et des institutions qu'il crée ou dont il prend le contrôle pour mettre en œuvre son projet. En résulte, dans l'analyse, la polarisation sur ce que je pourrais désigner comme les manifestations de la centralité : diplomatie, jeux politiques formels, stratégies partisans, idéologies dominantes, élaborations juridiques ou organisationnelles, media..., c'est-à-dire, en d'autres termes, sur les faits et gestes des « élites ».

— La société comme lieu de résistances : quelle que soit par ailleurs la valeur accordée aux manifestations de rejet opposées par les différents secteurs de la société « civile » aux initiatives de la centralité étatique pour étendre son contrôle — traditionnalisme figé et réactionnaire ou défense de l'identité et de l'authenticité — les structures sociales héri-

tées de l'histoire longue de l'Egypte sont abordées par l'analyse beaucoup plus comme le substrat sur lequel tente de se greffer l'action de l'Etat moderne, matériau « brut » et relativement « inerte » — quand il n'est pas en proie à l'émeute — des réformes que comme un lieu possible d'élaborations sociologiques ou culturelles autonomes. Les institutions dont peut se doter la société civile en dehors de l'Etat, les idéologies dans lesquelles peuvent se reconnaître tel ou tel secteur, les valeurs traditionnelles ne sont ainsi le plus souvent abordées et ne font « sens » qu'en tant que s'y confronte la démiurgie modernisatrice de l'Etat. Contre-institutions, contre-idéologies, contre-élites, les expressions de la société civile ne sont pas tant la manifestation d'un devenir que les facteurs de son blocage — l'évocation du rôle des « masses » dans l'histoire ne faisant en fait qu'en souligner l'absence.

— L'Occident comme source de modèles : quelles que soient les évaluations de l'« apport » colonial et du schéma de relations qu'impose la suprématie technologique et scientifique de l'Occident — mission civilisatrice ou impérialisme —, et quelles que soient, par ailleurs, les formes que prend cette relation — colonisation pure et simple ou coopération scientifique et technique —, c'est toujours en quelque manière le degré de pénétration de modèles, de valeurs, de savoirs, de techniques, à la fois allogènes (ne résultant pas du jeu des structures sociales traditionnelles) et posés comme « adéquats » à la modernité, qui est en question. D'où, encore une fois, l'importance concédée aux intellectuels, confirmés ou auto-proclamés, supposés résumer en quelque sorte dans leur personne et dans leurs discours l'état d'avancement ou le blocage de ces transferts de « biens culturels » : insidieusement, une classification construite sur la base de la relation à l'Occident et à sa « modernité » des différents courants politico-intellectuels en présence vient en quelque sorte doubler les classifications fondées sur leur relation à l'islam — « intégrisme » désigne la version anti-occidentale du fondamentalisme, tout comme « islamisme » désigne la version anti-occidentale violente de l'intégrisme. D'où aussi l'importance accordée aux filières de la transmission des modèles, aux relations d'influences et aux apparentements doctrinaux : ils constituent la contrepartie symbolique d'autres échanges — commerciaux ou militaires — et d'autres systèmes de dépendance.

Le point de départ commun des études réunies ici pourrait être défini comme l'impensé que déterminent ces corrélations, et qui porte, pour l'essentiel, sur la façon dont les termes peuvent en être articulés. Il y avait aussi la méfiance que nous inspirait la nécessité d'organiser l'analyse en nous plaçant du point de vue de l'un ou l'autre des pôles — l'Etat, la société, l'Occident — qu'elles désignent et le rejet des valorisations d'ordre avant tout idéologique liées aux choix de ces points de vue. Il nous fallait aussi « décaler » en quelque sorte nos questions pour tenter de saisir les combinatoires qui s'opèrent entre les acteurs de l'histoire contemporaine de l'Egypte. Non pas tenter de cerner l'Egypte dans sa totalité, en passant en revue de grands pans de la pratique

sociale — l'économique, le politique, le social, le culturel —, mais tenter de repérer les processus par lesquels, précisément, se construisent et se structurent ces sphères, indissociables autrement que pour l'analyse, dans un marchandage permanent entre les acteurs sociaux. Non pas passer en revue les institutions, les idéologies, les politiques mises en œuvre, mais tenter de montrer par quelles transpositions elles acquièrent véritablement une « efficace » dans la gestion matérielle et symbolique « au jour le jour » du changement social. En d'autres termes, il s'agissait de nous interroger sur les ajustements par lesquels les institutions se confrontent au réel des besoins et des rapports de force, ou sur la façon dont les idéologies se confrontent dans un partage des ressources de légitimation disponibles. Dans cette perspective, l'Etat se résout dans les différents appareils qu'il met en place et entretient pour maintenir son emprise sur la société, sans qu'aucun puisse prétendre s'identifier à lui, et dont les intérêts spécifiques peuvent le cas échéant entrer en conflit. Quant à la société, elle prend corps selon les modalités mouvantes d'organisation et les stratégies de ses membres, dans l'interaction d'intérêts ou les conflits des différents groupes sociaux entre eux et avec ceux de l'Etat.

D'emblée, donc, le choix d'approches « pointues », « documentaires », prenant le cas échéant le contrepied d'idées reçues, et propres à illustrer ces mécanismes d'ajustement et de compromis nous a paru s'imposer, mises en perspective par la table-ronde sur « l'Etat et son devenir en Egypte ». Dans une perspective purement heuristique, trois niveaux de réflexion ont été proposés aux contributeurs.

— Ce que je désignerai comme le niveau des « totalisations étatiques » : l'Egypte comme totalité apparaît ici comme le produit des appareils, des pratiques, des discours qui la construisent comme leur propre référent pour fonder et légitimer leur emprise sur tel ou tel domaine ou registre de la pratique sociale. Ainsi, l'agriculture égyptienne telle qu'en traite François Ireton, apparaît beaucoup plus comme le produit d'une volonté statisticienne de totalisation des performances — comme l'effet d'un mode de penser et de compter — que comme celui de l'intégration effective de sous-systèmes régionaux, dont la gestion étatique tend même à maintenir la fragmentation. Dans la même logique, si l'Egypte a pu être analysée comme « société militaire », Tawfik Aclimandos montre comment la militarisation du pouvoir passe par la constitution de l'armée comme « corps séparé » qui entreprend, au nom de systèmes de valeurs et de légitimités dont ses cadres revendiquent le monopole, de reformer la société.

— Les niveaux de destructuration/restructuration sociétale : loyalismes primaires, tribaux, confessionnels, solidarités de corps, particularismes villageois, régionaux viennent en quelque sorte donner consistance — ou le plus souvent (?) démentir — le postulat fondateur de l'unité en révélant les limites des systèmes d'emprise de la centralité étatique et les « ratés » des systèmes de légitimation que celle-ci mobilise — l'indépendance nationale, le développement, la justice sociale... Ainsi, l'affir-

mation de l'Egypte comme Etat de droit, où la loi serait la même pour tous, recouvre, comme le montre Bernard Botiveau, les marchandages ou les compromis discrets grâce auxquels peuvent s'articuler et fonctionner en quelque sorte en parallèle des systèmes de droit distincts, voire rivaux, pour réguler concrètement les pratiques des individus et des groupes. De la même façon, la compétition pour l'espace urbain que décrit Galila el Kadi témoigne de la façon dont la logique centralisatrice de l'Etat compose avec des réseaux d'intérêts suffisamment structurés pour faire prévaloir leurs pratiques à la fois contre l'urbanisme et contre la loi elle-même. Ce que l'on désigne habituellement comme les secteurs de l'activité « informelle », abordée par Ragui Assaad, ou comme le « marché noir », dont traite Nadia Khouri-Dagher, constitue le non-dit des bilans officiels, le socle invisible ou occulté sur lequel l'Egypte peut continuer à « tourner ».

— Enfin, l'un des enjeux proposés à la réflexion des contributeurs portait sur les réajustements opérés dans la sphère de l'idéologie sous la pression conjuguée des objectifs de la centralité étatique et des dispositifs sociétaux de régulation « informelle » : culture et valeurs « officielles » apparaissent ici comme le produit d'impératifs à la fois indissociables et contradictoires qui conditionnent en dernier ressort la « recevabilité » et la pertinence sociales des diverses formations idéologiques en compétition. Islam, nationalisme, socialisme ou libéralisme sont pris dans un système d'échange généralisé où les valeurs de l'un servent à confirmer ou à infirmer les propositions des autres, sans que la cohérence doctrinale ou idéologique y retrouve toujours nécessairement son compte.

Il va de soi que ces « niveaux » n'ont été dissociés ici qu'aux fins de la présentation et tout ce qui précède visait précisément à suggérer la coalescence des logiques étatiques et de celles que leur oppose la « société civile ». De la même façon, la manifestation de ces logiques concurrentes et complémentaires n'apparaît pas, en soi, comme « spécifique » à l'Egypte — quelles que soient par ailleurs les prétentions au modèle affirmées par nombre de ses analystes —, mais c'est la façon propre dont elles s'articulent, que chacune des études présentées ici s'efforce d'illustrer, chacune en son genre et sur différents sites de la pratique sociale, qui constitue pour nous la spécificité irréductible de l'Egypte.

NOTES

1. *Le miroir égyptien*, Marseille, 1984, p. 13.

2. *Egypt, from Muhammad Ali to Sadat*, Londres, 1980 (rééd., la première édition est de 1969). Les remarques qui suivent s'inspirent d'une relecture de quatre ouvrages occidentaux qui ont en commun d'entreprendre de donner de l'Egypte une représentation globalisante, et plus précisément de rendre compte de sa transition vers la modernité. Il s'agit, outre l'ouvrage de Vatikiotis déjà mentionné, et par ordre alphabétique, de : Anouar Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne*, Paris, 1969 ; Jacques Berque, *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Paris 1967, et GREPO (ouvrage collectif), *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changement, 1805-1976*, Paris 1977, ouvrages qui faute de travaux plus récents présentant le même degré de généralité, restent les principales références en la matière.

3. Jean-Claude Garcin, « De l'Egypte ancienne à l'Egypte moderne », in GREPO, *op. cit.*, p. 11.

4. Louis Awad, historien et essayiste, a été violemment pris à parti par les milieux fondamentalistes, pour avoir eu l'audace de publier, bien que chrétien, un ouvrage sur la langue arabe, *Fiqh al-lugha al-'arabiya*, d'ailleurs rapidement interdit, puis pour s'en être pris à la figure du Sayyid Jamâl al-dîn al-Afghânî.

5. Gilbert Delanoue, « Le nationalisme égyptien », in GREPO, *op. cit.*, p. 129.

6. Louis Awad, « L'Egypte face à son passé », in *Le miroir égyptien*, p. 279.

7. Jusqu'à aujourd'hui rares sont sans doute les Egyptiens qui avoueraient sans réserve leur estime pour les partis politiques, voire même pour le système des partis, et ceux-ci sont l'objet d'un *a priori* systématiquement défavorable dans la culture politique égyptienne.

8. Olivier Carré, « Pouvoir et idéologie dans l'Egypte de Nasser et de Sadate, 1952-1975 », in GREPO, *op. cit.* p. 263.

9. Cf., par exemple, les activités du Centre d'études de l'unité arabe, installé à Beyrouth, et les orientations de sa revue, *al-Mustaqbal al-'Arabi*, qui font la part belle aux intellectuels et aux chercheurs égyptiens.

10. L'Egypte n'est sans doute pas une démocratie à l'occidentale, mais force est de reconnaître que, depuis qu'il a reçu, lors de sa prise du pouvoir, les dirigeants de l'opposition emprisonnés par Sadate, conduits directement de leur cellule dans son bureau, Husni Mubârak a résisté à toutes les tentations de reprise en main de l'opposition, y compris lors des crises graves qui ont secoué son régime — affaire de l'Achillo Lauro, affaire Sulaymân Khâtir, révolte des conscrits des Forces de Sécurité intérieures...

11. Anouar Abdel Malek, *op. cit.*, pp. 496-497. C'est moi qui souligne.

Table ronde *

L'ETAT : TRANSFORMATIONS ET DEVENIR

Abd al-Bâsit ABD AL-MU'TI, Târiq AL-BISHRI,
Ali al-Dîn HILAL, Husâm 'ISA, Sayyid YASIN

Traduit de l'arabe par Alain Roussillon

Sayyid Yasin : Je voudrais, pour commencer, souligner la résurgence soudaine de réflexions sur l'Etat, tant en Occident qu'au sein du bloc socialiste, après une longue période de silence sur cette question. On peut s'interroger sur les raisons de cette résurgence et se demander s'il ne faut pas l'attribuer à une « crise de l'Etat ». Le monde arabe n'est pas en reste dans ce débat et l'on peut y discerner les prémisses d'interrogations nouvelles. Peut-être les années écoulées depuis l'accession des pays arabes à l'indépendance justifient-elles que l'on s'interroge sur le rôle même de l'Etat et sur ses relations avec la société civile. Ou peut-être est-ce le fait que le projet même de l'Etat s'y est cristallisé dans le contexte de projets divergents, celui du Ba'th en Syrie et en Irak, celui du nassérisme en Egypte, ou encore les différents projets libéraux au Maghreb ? La récurrence d'un tel propos, dont on peut trouver la trace chez Abdallah Laroui, qui vient de consacrer un ouvrage en arabe au « concept de l'Etat », ou encore dans un numéro de la revue *Qadâya fikriya*

* Cette table ronde, organisée et animée par Sayyid Yasin, directeur du Centre d'études politiques et stratégiques d'*Al-Ahram*, en collaboration avec *Peuples méditerranéens*, publiée en version arabe par la revue *Siyasa Duwaliyya* (Politique étrangère), s'est tenue au Caire le 19 juin 1987, avec la participation de Abd al Bâsit Abd al-Mu'ti, sociologue, université Ayn Shams ; Târiq al-Bishri, historien ; Ali al-Dîn Hilâl, directeur de l'Institut d'études politiques de l'université du Caire ; Husâm 'Isa, juriste et politologue, université Ayn Shams.

Table ronde

(Problèmes intellectuels), publiée au Caire, sur le thème « Qui gouverne l'Egypte ? » (juillet 1985) posent, au moins pour le monde arabe, la question de la « crise de l'Etat ».

Ali al-Dîn Hilâl : En priorité doit être défini l'axe de la discussion. Nul doute qu'il y ait bien des choses à dire sur le regain d'intérêt pour l'Etat, dans le monde en général et dans le monde arabe en particulier ; cela pourrait fournir matière à colloque et à table ronde. Notre discussion pourrait également porter sur l'émergence historique de l'Etat en Egypte, dans sa relation avec le patrimoine culturel, musulman (*turâth*) et avec la société civile. Nous pouvons aussi décider de partir du présent en précisant notre analyse de la situation actuelle de l'Etat en Egypte. Je suis de ceux qui considèrent que l'Etat égyptien est effectivement confronté à une crise et je proposerai que l'analyse de ses différents aspects constitue le point de départ de notre discussion.

Sayyid Yasin : Si tout le monde est d'accord, la première question à laquelle je vous demanderai de répondre pourrait être la suivante : « Y-a-t-il ou non « crise de l'Etat » en Egypte, et si oui, quelles en sont les manifestations qualitatives ou quantitatives ?

A.H. : Je considère, comme je l'ai dit, qu'il y a bien, à l'heure actuelle, une crise de l'Etat en Egypte. Mais je voudrais préciser brièvement ce que j'entends ici par « Etat ». D'une part, ce n'est pas l'idéologie dominante : les idéologies passent, l'Etat demeure. Ainsi l'Etat est autre chose que les idéologies qu'il se donne à tel ou tel moment de l'histoire. De la même façon, l'Etat est plus et autre chose que le système politique. Il ne se résume ni dans le cadre légal, ni dans la division du pouvoir au sein de la société. En fait, on a le choix entre plusieurs définitions de l'Etat : certains affirment qu'il s'identifie à l'organisation politique de la société ; d'autres soutiennent qu'il s'agit de l'appareil qui détient le monopole de la violence organisée ; d'autres qu'il s'agit de la projection politique de la société civile ; d'autres encore y voient l'instance en charge de la régulation des relations entre l'autorité et les citoyens. Chacune de ces définitions renvoie, bien entendu, à des orientations idéologiques particulières : ainsi les marxistes insisteront-ils sur l'exercice de la violence organisée dans lequel se résume pour eux l'Etat, tandis que les courants libéraux privilégieront l'aspect d'organisation politique de la société, indépendamment de l'exercice effectif de la violence par l'Etat. Je considère, pour ma part, que ces éléments de définition sont complémentaires. Ainsi, ne me paraît-il pas raisonnable de considérer la violence comme la seule fonction de l'Etat même si, par ailleurs, c'est son exercice organisé légitime qui distingue l'Etat de toute autre organisation. Nous parlons ici de toute autre chose que de changements de leadership ou d'idéologie : de la façon dont s'organise les relations entre les différentes forces politiques, d'une part, et d'autre part, entre celles-ci et l'instance qui détient le monopole du contrôle et

de l'orientation de la société. De ce point de vue, je considère que l'Etat égyptien passe, à l'heure actuelle, par une crise, et pour être plus précis j'ajouterai par une crise caractéristique des périodes de transition. Mais peut-être le terme de crise n'est-il pas ici le plus exact dans la mesure où l'idée même de crise comporte la notion d'un dénouement à venir. Or je ne vois, quant à moi, aucun dénouement prévisible dans un futur proche. Peut-être faudrait-il plutôt parler de l'aporie à laquelle se trouve confronté l'Etat égyptien. Un certain nombre d'éléments, que je ne chercherai pas à hiérarchiser, me semblent permettre de caractériser cette aporie :

1) *Historiquement, l'Etat égyptien s'appuie sur une hégémonie dans le champ économique.* C'est l'Etat, en Egypte, qui assure à chacun sa subsistance, et le ressort de la relation qui le lie à chaque citoyen réside dans le contrôle qu'il exerce sur l'eau. En contrôlant l'eau, l'Etat détient un droit de vie et de mort. Ainsi, chaque fois que les individus ou les groupes gagnent une marge d'autonomie par rapport à l'Etat, chaque fois que se développe l'initiative individuelle et le secteur privé, chaque fois que croît une bourgeoisie égyptienne indépendante de l'Etat, celui-ci se trouve confronté à une situation de crise caractérisée par son incapacité à adopter une attitude cohérente vis-à-vis de ces manifestations. Là réside le fondement de la crise ou de l'aporie des relations entre l'Etat égyptien et le courant islamique. Le fond du problème n'est pas que celui-ci soit islamique mais qu'il se manifeste comme une force active au sein de la société égyptienne indépendamment de l'Etat. Le problème, pour l'Etat, est que ce courant ne se conforme pas aux règles du jeu qui s'appliquent dans ses transactions avec les autres forces politiques.

2) *Historiquement, l'Etat égyptien est construit sur une alliance bureaucratICO-militaire.* Le fondement de l'Etat égyptien est une alliance entre les fonctionnaires et les soldats, parée d'une légitimité religieuse, que lui conféraient les prêtres des temples à certaines époques, l'Eglise en d'autres temps, puis que lui a fournie l'islam depuis la conquête, une légitimité que les gouvernants de l'époque contemporaine continuent d'aller rechercher auprès d'al-Azhar. On peut également faire l'hypothèse que cette alliance bureaucratICO-militaire représente la classe économiquement dominante dans la société. Chaque fois que cette alliance se distend, ou qu'elle cesse de représenter les intérêts dominants, ou encore chaque fois que la légitimation religieuse lui fait défaut, l'Etat égyptien entre en crise.

3) *Historiquement, l'Etat égyptien se fonde sur le centralisme.* Ce qui signifie que l'ensemble des relations entre Le Caire et les unités constitutives de l'espace égyptien sont des relations verticales. La province de Daqhaliya ne traite pas avec celle de Menoufiya autrement que par l'intermédiaire du Caire, ce qui signifie que la première commencera par vendre au Caire ce que celui-ci redistribuera dans l'ensemble du pays. Chaque fois que des relations horizontales se créent entre les différents secteurs du pays, indépendamment du Caire, il y a là un facteur de crise, l'Etat considérant que les règles du jeu ne sont plus respectées.

4) *La disparition d'élites politiques pourvues d'un projet, c'est-à-dire l'absence de l'élément humain susceptible de représenter effectivement l'Etat.* On pense ici à la conception occidentale du haut fonctionnaire qui, dégagé des intérêts privés, prend en charge la responsabilité de l'action publique. On pense à la distinction fondamentale entre l'intérêt public, qui est celui de l'Etat, et l'intérêt privé. Et en dernière analyse, l'Etat ce sont des individus, des personnes humaines. Toute la question est de savoir quelle sorte de personnes et comment elles ont été produites et formées. L'histoire de France ou celle du Japon fournissent d'intéressants exemples de la façon dont ce type de personnel peut être reproduit. Chaque fois qu'un tel projet fait défaut ou que manque le personnel qualitativement à même de le mettre en œuvre, l'Etat égyptien est confronté à une crise.

5) *La capacité de l'Etat à représenter les forces politiquement actives dans la société.* Dans quelle mesure l'Etat égyptien est-il à même d'exprimer les orientations, les aspirations et la capacité de mouvement des courants et des classes actives dans la société ? Entendons-nous bien. On ne parle pas ici de démocratie ! Je ne me fais pas d'illusion sur la capacité d'un Etat à créer de la démocratie et l'Histoire regorge d'exemples de puissantes civilisations qui n'étaient pas des démocraties. Bismarck... Le Japon... Il n'en reste pas moins que pour assurer et maintenir son hégémonie sur la société civile, l'Etat doit être en mesure de délivrer un message susceptible de mobiliser les gens. Il doit être en mesure d'exprimer ce que sent la rue. Autrement dit, soit il doit être lui-même capable d'imposer son propre discours, soit, s'il n'a rien à dire, il doit être capable d'être attentif à ce que dit la rue pour le reprendre à son compte. Le problème de l'Etat égyptien c'est que, d'une part, il n'a rien à dire, et que, d'autre part, il se révèle incapable de contrôler la rue, sans pour autant être disposé à écouter ce qu'elle a à lui dire.

6) *Les relations avec le monde extérieur.* L'un des principaux enjeux de la pratique de l'Etat, et ce qui le différencie des autres appareils — y compris dans le cadre de l'Etat islamique — c'est le monopole dont il dispose pour la gestion des relations avec le monde extérieur. L'histoire tout entière de l'Egypte est celle de sa révolte contre la puissance hégémonique au Proche-Orient. Des Tulunides aux Ayyoubides, en passant par les Ikshidites et les Mamelouks, d'Ali bey al-Kabir à Muhammad Ali, le souci du pouvoir est toujours cette « différenciation » de l'Egypte, dont on peut trouver la trace, aussi, dans l'histoire de l'Eglise égyptienne dans ses rapports avec Rome et avec Byzance. Il en résulte la conviction des Egyptiens qu'ils ont un rôle spécifique à jouer dans l'histoire, conviction qui fait intimement partie de leur conscience politique la plus profonde. Chaque fois que l'Etat manque à assumer cette différenciation et à permettre l'expression de cette spécificité, il est confronté à une crise.

S.Y. : Je demanderai à chacun de vous de réagir à ces propositions d'Ali al-Din Hilâl avant de lui redonner brièvement la parole pour qu'il

puisse répondre à vos commentaires. Je relève que le point central de son propos concerne l'autonomisation de forces et de courants politiques par rapport au cadre assigné par l'Etat à leur expression.

Husâm 'Isa : Indépendamment de toutes les choses intéressantes et stimulantes que vient de dire Ali al-Dîn Hilâl, un aspect de son discours a retenu mon attention : sa tendance à recourir à une sorte de métaphysique de la culture pour rendre compte de l'histoire égyptienne. Qu'il existe des constantes tout au long de l'histoire de l'Egypte, ce n'est pas douteux, à commencer par le fait qu'elle est une civilisation fluviale. Mais cette aporie, présentée comme une spécificité égyptienne, d'un Etat qui entrerait en crise chaque fois que se développent indépendamment de lui, au sein de la société civile, des forces sur lesquelles il ne peut assurer son contrôle, n'a rien de spécifique et se retrouve dans de très nombreux Etats au monde, même si les formes peuvent changer.

Je dirais ensuite que depuis l'apparition du capitalisme et l'articulation à son orbite de sociétés qui ne l'étaient pas, les logiques historiques auxquelles obéissait l'évolution de ces Etats ont changé. La question que je pose est celle de la problématique de l'Etat dépendant. Je dis que la crise actuelle de l'Etat égyptien n'est pas différente de celle des Etats d'Amérique latine ou d'Asie, même si elle est plus aiguë. Il faut préciser ici le rôle de l'Etat. Le rôle fondamental de l'Etat est d'assurer la reproduction de la société, c'est-à-dire de maintenir les conditions de reproduction des relations de production dans la société. C'est là la fonction primordiale de l'Etat. Le problème de l'Etat, c'est de parvenir à imposer un ordre politique, par le recours à la violence organisée, ou aux moyens de l'hégémonie idéologique. Mais l'Etat ne peut accomplir cette fonction s'il ne dispose pas d'un contrôle minimum sur les processus sociaux. La crise de l'Etat en Egypte, ou l'aporie à laquelle il se trouve confronté, pour reprendre l'expression de Ali al-Dîn Hilâl, c'est bien d'être incapable d'assurer les fonctions politiques ou administratives de reproduction qui sont les siennes. En d'autres termes, il a perdu le contrôle sur les principaux centres de décision au niveau économique, idéologique, social ou politique. Il n'est pas possible d'expliquer cette perte de contrôle, qui n'a rien d'une spécificité égyptienne, sans se poser la question de la dépendance. Bien sûr, les formes et les mécanismes de la dépendance sont fondamentalement différents aujourd'hui de ce qu'ils étaient au XIX^e siècle. Il est vrai aussi que le capitalisme a pris, dès le début, une forme internationale parce qu'il ne peut pas vivre à l'intérieur de frontières nationales et qu'il lui faut toujours regarder plus loin pour trouver de nouveaux marchés. Toutefois, cette internationalisation a pris des formes nouvelles, plus globales, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Elle ne concerne plus simplement l'insertion de secteurs particuliers de l'économie des pays en voie de développement dans le système international, comme c'était le cas au XIX^e siècle ; la création de nouveaux marchés implique aujourd'hui une transformation radicale des modes de consommation. Ce qui, à son tour, implique

la transformation des valeurs dominantes en même temps que celle des modes de répartition des ressources. En d'autres termes, le besoin s'est fait sentir d'une restructuration globale des sociétés dépendantes, aux plans économique, social et idéologique pour répondre aux intérêts d'une nouvelle internationalisation. C'est en Egypte, sous le règne de Sadate, la politique d'Ouverture économique, avec ses différents volets politiques, économiques et sociaux.

Le problème fondamental posé à l'Egypte, en termes de dépendance, est que l'Etat lui-même y a pris en charge le processus d'internationalisation de la bourgeoisie nationale. Cette bourgeoisie nationale qui englobe les responsables du secteur public a pris sa forme définitive à la fin des années soixante. L'internationalisation s'est opérée à partir du secteur public, principalement à travers les opérations de joint-ventures entre des intervenants étrangers et les sociétés du secteur public. Ici l'Etat lui-même produit une nouvelle bourgeoisie connectée internationalement. Il est l'instrument de la recomposition de la société dans l'ère de l'internationalisation.

On peut s'arrêter ici sur une question amplement débattue ces derniers temps : celle de l'« invasion culturelle » (*al-ghazw al-thaqâfi*). Sont désignées par cette expression toutes les transformations qui ont atteint les valeurs dominantes, les comportements sociaux, l'idéologie. Malheureusement, nombreux sont ceux qui posent le problème comme s'il s'agissait d'une question indépendante, qu'on pourrait régler en ranimant une personnalité culturelle ancestrale. C'est là une façon erronée et naïve de poser le problème. Le plus étonnant est que ceux-là mêmes qui appellent à lutter contre l'invasion culturelle en faisant retour à l'authenticité sont les mêmes qui prennent la défense du capitalisme islamique tel qu'il se manifeste sous la forme de sociétés de placements de fonds, alors même que ces sociétés sont à l'heure actuelle le principal instrument de l'internationalisation de l'économie égyptienne. Plus de 70 % des fonds de ces sociétés ne sont-ils pas investis hors d'Egypte ? D'où il faut conclure qu'il n'y a pas de contradiction fondamentale entre le capitalisme islamique et l'Etat égyptien. On peut analyser de la même façon les pratiques économiques des forces armées égyptiennes, qui sont à l'heure actuelle le premier organisme économique du pays : elles ne diffèrent en rien de celles des établissements islamiques. Toutes les opérations majeures des forces armées dans le domaine économique, en matière de transferts de technologie, les plus grosses joint-ventures sont conclues avec des sociétés étrangères. Dans la pratique, la seule différence entre les forces armées et le capitalisme islamique c'est que dans le premier cas, les opérations ont lieu au nom de l'Etat, et dans le second au nom de sociétés de placement de biens !

Târiq al-Bishri : Je voudrais d'abord dire que, malgré leurs divergences théoriques, il me semble exister un point d'accord entre Ali al-Dîn Hilâl et Husâm 'Isa, sur lequel je les rejoins, et qui porte sur la réalité d'une crise de l'Etat. Quant aux facteurs qui permettent d'en rendre compte,

me sens plus proche de Husâm pour ce qu'il dit de la dépendance. En revanche je suis d'accord avec Ali al-Dîn Hilâl pour ce qui a trait à la question du centralisme. Je vois là, pour ma part, deux causes majeures de la crise de l'Etat en Egypte, dans la mesure où, précisément, la dépendance dans laquelle se trouve l'Etat égyptien est la principale cause de l'affaiblissement de son rôle centralisateur. Il semble, en effet, que les différents intervenants étrangers soient particulièrement attentifs à traiter directement avec les forces en présence sur la scène égyptienne, sans la médiation de l'Etat. J'en veux pour preuve la politique de la « porte ouverte » — déjà — qui a été imposée à l'Egypte et à l'Etat ottoman à partir de 1840. Ainsi, l'affaiblissement du centralisme en Egypte fait partie des politiques mises en œuvre contre ce pays par ses adversaires, et il ne s'agit pas là d'un problème récent mais bien d'une constante de notre histoire. Il en va de même pour la « crise » à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés, dont les principales causes sont, à mon avis, les suivantes :

— La première de ces causes concerne la communauté politique égyptienne en tant que telle, beaucoup plus que l'Etat lui-même en tant qu'institution, et n'a pas attendu les années soixante-dix ni les années cinquante pour se manifester. Elle a trait à la faiblesse du sentiment d'identité et d'appartenance des Egyptiens, elle-même consécutive aux incertitudes qui ont pesé sur l'identification même de la communauté égyptienne. Nous connaissons tous cette question pour l'avoir retournée pendant des années dans tous les sens, pour certains jusqu'au vertige : que sommes-nous ? Egyptiens ? Arabes ? Musulmans ? Quelle est la relation entre ces termes et en quoi peuvent-ils s'opposer ? L'impossibilité de trancher n'a pas manqué de se répercuter sur le cours de la vie intellectuelle et culturelle. Lié à ce premier point est le fait que, dans la logique du processus de modernisation et de renouvellement, nous avons été confrontés à la nécessité de choisir entre la réforme, l'adaptation d'institutions héritées de notre passé et l'adoption pure et simple des nouvelles institutions occidentales allogènes. La deuxième option a prévalu si bien que nous avons remplacé des institutions existantes par d'autres qui se révélèrent incapables de préserver la cohésion des populations et le sentiment de leur appartenance. Un seul exemple : les anciennes corporations de métiers et leur capacité à mobiliser les différentes professions, comparées aux syndicats ouvriers modernes qui, des décennies après leur création, sont toujours incapables de mobiliser les travailleurs dans un cadre collectif d'action. On pourrait faire les mêmes remarques à propos de la famille étendue comme principe d'organisation des collectivités.

Le sentiment d'appartenance à la communauté politique globale passe nécessairement par la référence à des registres d'appartenances « intermédiaires » — locales, professionnelles, doctrinales... — qui se composent et s'articulent pour déboucher, dans la conscience, sur le sentiment d'un double niveau d'appartenance. L'affaiblissement des appartenances s'est répercuté sur les relations que l'Etat entretient avec

les secteurs de la société ; il y a là l'un des facteurs de la crise qu'il traverse.

— Le deuxième point concerne moins la longue durée. Il se résume dans le fait qu'au cours des cinquante dernières années, trois régimes se sont succédés, trois systèmes économiques, dont chacun s'est présenté comme la négation de celui qui l'avait précédé. Il en est résulté une mobilité sociale extrêmement rapide et heurtée, empêchant de se cristalliser les équilibres qui auraient fourni à l'Etat des bases stables à relativement long terme, et lui auraient permis de se doter d'un projet et du personnel nécessaire pour le mettre en œuvre. A l'heure actuelle l'Etat a perdu la capacité de se faire l'expression d'un équilibre social un tant soit peu enraciné et durable. C'est donc à plusieurs crises que nous sommes confrontés. Tout d'abord la crise des équilibres entre les classes, entre le projet public et le projet privé, entre la ville et la campagne ; au plan de la pensée, il y a la crise de l'équilibre entre l'authenticité (*al-asâla*) et la contemporanéité (*al-mu'âsara*), entre l'endogène et l'allogène. Aucune de ces crises n'a été réglée, ou n'est en voie de l'être, et l'Etat est toujours à la recherche de la stabilité minimum qui lui permettrait de s'acquitter efficacement de ses rôles sociaux.

Je suis d'accord avec Ali al-Dîn Hilâl pour ce que j'ai compris de son discours à propos des relations entre l'Etat et le courant islamique. Une part du problème vient de ce que ce courant est indépendant de l'Etat, et que celui-ci a été incapable de l'attirer dans son orbite. Il y a là l'origine du conflit entre Abd al-Nasser et le mouvement islamique. Ce n'était nullement un conflit de doctrine mais un conflit d'organisation : en substance, l'existence d'une organisation indépendante de l'Etat et mue par son propre projet. Aujourd'hui, notre système politique ne repose pas véritablement sur la pluralité des partis politiques. D'une part, au plan théorique, juridique ou formel, le système affirme un tel principe, alors que la pratique constitutionnelle elle-même interdit l'alternance des partis au pouvoir. Dans la pratique, ceux-ci sont condamnés à se comporter comme des groupes de pression, en mesure d'exercer une influence sur les instances de décision politique ou de représenter tels ou tels intérêts particuliers, mais ils ne sont pas associés directement à la prise de décision elle-même. Le courant islamique quant à lui n'a pas trouvé de place pour s'exprimer dans les canaux officiels au travers desquels une interaction aurait pu s'opérer entre lui et l'Etat. Quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute qu'il dispose de positions de force indépendantes dans les secteurs populaires. Ainsi, l'Etat continue à ne pas reconnaître le courant islamique alors même qu'il ne peut plus continuer à négliger son existence. Il y a là un autre élément de la crise actuelle de l'Etat égyptien.

Quant à l'invasion culturelle, je considère que c'est l'un des aspects de la situation de dépendance. L'invasion, la dépendance ne sont pas seulement politiques ou économiques, tout comme l'appel à la libération et à l'émancipation ne peut pas être seulement politique ou économique ; ils sont aussi culturels. Ainsi, dénoncer l'invasion culturelle ne signifie pas la considérer comme un processus à part des autres aspects de la

dépendance, mais la reconnaître comme telle. Si j'insiste là-dessus, c'est parce qu'elle est souvent la variable oubliée dans les analyses.

H.I. : Voilà un problème qui, me semble-t-il, devrait être abordé du point de vue de l'anthropologie culturelle et qui concerne certains points de la pensée des frères islamistes. Nombre d'entre eux semblent considérer qu'il suffirait de remplacer les lois d'origine étrangère par une législation inspirée de la *shari'a* pour nous faire échapper à la dépendance. Une telle attitude me semble le comble de la naïveté, ... et de la dépendance ! Je ne veux pas dire par-là qu'il faille abandonner la réflexion sur les voies juridiques de l'émancipation, mais la question qui se pose ne peut être celle du retour à la *shari'a*. En d'autres termes, le retour à la *shari'a* ne garantit pas nécessairement la mise en place de tels mécanismes de libération car les questions posées aux *fuqahâ* musulmans n'étaient pas celles de la dépendance.

T.B. : Je voudrais répondre à Husâm 'Isa par une autre question. Le capitalisme islamique est-il ou non lié au mouvement islamique ? Ce n'est pas parce que des entreprises inscrivent dans leur raison sociale « Compagnie arabe de... » qu'on en déduit nécessairement qu'elles sont liées au mouvement nationaliste arabe. De la même façon, ce n'est pas parce qu'un ensemble d'entreprises et de banques pratiquent un système qui ne comporte pas le paiement d'intérêts qu'il faut nécessairement qu'elles soient liées au mouvement politique islamique. Il ne suffit pas que quelqu'un pare d'une raison sociale islamique n'importe quel projet économique pour que je considère qu'il représente l'islam. C'est pourquoi je demande à Husâm 'Isa, qui a fait dans son intervention le lien entre les compagnies islamiques et le mouvement politique qui se réclame de l'islam, s'il possède des indices suffisamment probants de l'existence de relations organiques entre les unes et l'autre. S'il dispose de tels indices, je serais content de les connaître. Faute de quoi les assertions qui ont cours me semblent largement dépourvues de crédibilité et je ne saurais me satisfaire de l'affirmation « théorique » de l'existence d'un tel lien. Il en va de même pour la relation entre le capitalisme islamique et l'Etat : je n'aperçois pas l'articulation organique dont parle Husâm 'Isa, qui seule serait de nature à me convaincre de son existence.

Abd al-Bâsit Abd al-Mu'ti : Tout d'abord, pour répondre à la question posée, je dirai que oui, il y a bien, de mon point de vue, une crise de l'Etat en Egypte. Mais plutôt que de parler d'aporie, je retiendrai la proposition de Ali al-Dîn Hilâl lui-même de l'envisager comme une crise liée à une période de transition, susceptible par conséquent de déboucher d'une façon ou d'une autre sur des solutions. Dans aucune société, on ne saurait écarter la possibilité que surviennent des changements dans la nature du pouvoir ou dans ses orientations, notamment au niveau du sommet de l'Etat. A n'importe quelle période de l'histoire d'une société, et pourquoi pas, de la société égyptienne, des coups d'Etat sont possibles.

C'est pourquoi je crains que le recours à la notion d'aporie ne fasse obstacle à l'identification de la phase actuelle de l'Etat égyptien. Pour définir les manifestations de cette crise, je partirai de deux questions inverses : comment l'Etat considère-t-il les citoyens ? Comment les citoyens considèrent-ils l'Etat ? Si l'on définit, comme le propose Husâm 'Isa, l'Etat comme l'instance chargée d'assurer les conditions de la reproduction de la société et de maintenir l'équilibre et le lien entre les différents niveaux (politique, économique, culturel) de la pratique sociale, on peut s'interroger sur la façon dont s'expriment, à ce propos, les sentiments des individus. Si l'on considère, par exemple, les différentes catégories d'intellectuels, on constate qu'ils ont en commun, indépendamment de leurs orientations politiques, une insatisfaction généralisée vis-à-vis de l'Etat, y compris chez ceux qui traitent directement avec lui. Cette insatisfaction se traduit par un double langage : un discours pour les circonstances officielles, un autre pour les conversations privées, pour ne rien dire des intellectuels que leurs orientations doctrinales ou politiques conduisent à refuser en bloc les options et les pratiques de l'Etat. Si l'on considère maintenant le citoyen ordinaire, à propos duquel Ali al-Dîn Hilâl a justement souligné le rôle que tenait l'Etat dans sa subsistance quotidienne, on est confronté au sentiment généralisé que l'Etat ne remplit plus son rôle dans la satisfaction des besoins élémentaires, à commencer par les besoins d'instruction, même s'il existe encore un enseignement public, l'alimentation, les transports ou la santé. Ainsi, en dépit de la multiplicité des services assurés par les organismes étatiques aux citoyens, ceux-ci ont le sentiment que le rôle de l'Etat dans la satisfaction de leurs besoins est en voie de réduction continue. Prenons maintenant les forces sociales et les intérêts dominants qui se sont manifestés depuis le début de l'*infitâh* : les relations que ces groupes entretiennent avec l'Etat restent empreintes de méfiance et d'inquiétude et certains considèrent avec suspicion la moindre mesure adoptée par l'Etat les concernant. Les appareils de l'Etat eux-mêmes sont le théâtre de multiples conflits, ouverts ou latents. On pourrait encore évoquer les formes de la corruption administrative et les libertés que prend tout un chacun vis-à-vis de la propriété d'Etat et de ses symboles. Ajoutons le repli des individus, évoqué par Târiq al-Bishri, sur les niveaux les plus étroits de l'appartenance, chacun se réfugiant entre les quatre murs de son logement en affirmant qu'il ne veut plus rien savoir de ses voisins ni de la rue ! On pourrait multiplier les exemples de l'échec des infrastructures de base de la société à jouer leur rôle. Quant au regard que l'Etat porte sur les citoyens, c'est un mélange de méfiance et de peur vis-à-vis de leurs attitudes et conduites. C'est pourquoi l'Etat s'immisce dans de nombreux aspects de la vie et multiplie les procédures de contrôle. C'est pourquoi aussi il intervient dans les processus électoraux car il redoute les résultats.

De nombreux autres aspects de la crise de l'Etat pourraient être mis en évidence, liés aux dysfonctionnements des institutions : le système d'enseignement n'est plus lié au marché du travail tel que l'a recomposé

l'infitâh, et est en proie à une sorte d'anarchie généralisée, à tel point que certains journalistes ont évoqué à son propos les manifestations de la désobéissance civile.

Il s'agit là de symptômes. Quelle est leur origine ? On peut faire l'hypothèse que nous traversons une période transitoire. Quelles en sont les manifestations ? Je dirai que la clé qui permet d'expliquer cette faiblesse et ce repli de l'Etat dans la mise en œuvre de ses rôles traditionnels, en matière politique et idéologique comme pour ce qui a trait à la production, réside dans la situation de dépendance. Il en résulte un certain nombre de conséquences. En premier lieu, l'absence d'un projet de société aux contours et aux objectifs clairement définis. Le problème n'est pas celui de décisions politiques ou économiques insuffisamment étudiées, mais celui de l'absence d'une vision globale, que l'on peut rapporter à deux éléments : d'une part, la militarisation d'un grand nombre d'organismes d'Etat, notamment aux niveaux intermédiaires d'exécution et à celui des administrations locales, qui s'est traduite par la multiplication du nombre des gouverneurs, chefs de conseils de ville, présidents de sociétés ou d'organismes du secteur public, etc.. et par une inflation des postes aux niveaux inférieurs de responsabilité. D'autre part, l'Etat sait très bien que la société change, que des forces nouvelles émergent et se renforcent, sans pour autant en tenir compte dans l'élaboration des lois et des décrets. Ainsi, l'autorisation de constituer des organisations politiques permettant aux courants de s'exprimer, supposée donner une consistance au processus de démocratisation, n'a pas été étendue à l'ensemble des forces sociales. Ainsi, le sentiment que les représentants d'intérêts sociaux et politiques précis étaient exclus de la représentation politique s'est-il généralisé au cours des dernières décennies.

Il faut aussi évoquer le rôle spécifique de la présidence de la République en Egypte ; ses prérogatives lui permettent d'influer de façon considérable sur la société, et elle est en position de légiférer sur tous les aspects les plus sensibles de la vie du pays. Ajoutons-y l'infiltration non contrôlée et contre-productive de la bureaucratie dans un grand nombre d'institutions de la société civile. Avec pour résultat que ces institutions se sont effondrées et ne parviennent plus à remplir leur fonction traditionnelle, sans que l'Etat ait réussi pour autant à mettre en place des institutions alternatives. Prenons la famille ou le *Kuttâb*. Il y avait là des institutions de base qui jouaient un rôle essentiel dans l'émergence de solidarités sociales. L'intervention massive de la bureaucratie d'Etat est venue annihiler ce rôle sans qu'au niveau de la société civile il puisse être pris en charge par d'autres structures.

Quant à l'« invasion culturelle », c'est une expression couramment employée au niveau de la rue ainsi que par bon nombre d'intellectuels égyptiens. Je me demande toutefois si le recours à cette expression est de nature à rendre compte de la situation que nous traversons. Elle traduit le refus par de nombreux intellectuels, indépendamment de leurs orientations politiques, de la dépendance culturelle et scientifique qui

nous est imposée. Mais ce refus ne doit pas signifier que nous fermions la porte à toutes les réalisations et à toutes les avancées de l'homme, où qu'elles se produisent. Au contraire, cela signifie que nous devons les aborder du point de vue d'une conscience critique. Dans le même temps, la plupart des intellectuels progressistes, conscients de la nature de la société égyptienne, appellent à un retour à notre patrimoine social et culturel pour en tirer les leçons qui nous permettraient de comprendre adéquatement notre présent et de formuler un projet alternatif pour l'avenir. Dans ce contexte, le recours à l'expression « invasion culturelle » comporte un certain nombre d'effets négatifs, notamment au niveau de la rue égyptienne, que n'avaient pas prévus ceux qui l'utilisent avec de bonnes intentions. En premier lieu elle conduit à mettre en accusation tous ceux qui produisent des discours divergents de ceux des « fondamentalistes », si l'on me pardonne cette simplification ! C'est une situation extrêmement dangereuse pour le développement de la pensée et de la science. Certaines vérités peuvent alors être utilisées pour propager l'erreur. C'est pourquoi je propose de recourir au concept de dépendance culturelle qui exprime adéquatement la situation qui est la nôtre.

A.H. : Nous avons admis, en préambule à cette discussion, que la situation actuelle de l'Etat égyptien présente de graves déséquilibres et dysfonctionnements. En utilisant le mot de crise, je me référerai au sens que ce terme prend chez le biologiste, pour qui il comporte, comme je l'ai dit, dans sa notion même, l'idée que des contradictions sont arrivées à leur terme et qu'un « dénouement » va se produire et une « solution » être trouvée. Ainsi les économistes, quand ils se trouvent confrontés à une crise durable, la baptisent-ils « crise structurelle ». En ce sens, je maintiens qu'il y a bien une crise de l'Etat égyptien.

Ensuite, je n'aperçois pas la moindre contradiction entre mes propositions et l'essentiel de ce qu'a dit Husâm 'Isa en ramenant la situation de l'Egypte ou la crise de l'Etat égyptien à la question de la dépendance. Je ne vois, pour ma part, rien d'étonnant à ce que ce que j'ai dit de l'Egypte puisse s'appliquer à d'autres Etats du Tiers-Monde. Ce dont parle Husâm 'Isa, c'est la manifestation historique de ce que j'ai appelé l'aporie égyptienne, ce qu'elle a de commun, à l'époque actuelle, avec d'autres Etats du Tiers-Monde. Ce dont je parlais, c'est ce qui, dans ce contexte global, fait la spécificité de la situation égyptienne. Sans entrer dans les détails, ce qu'il faut prendre en compte, c'est l'articulation de ces deux aspects dans la configuration historique de cette crise qui se déroule à l'échelon mondial, de la crise de l'internationalisation de la production. Il faut mettre en évidence les conditions dans lesquelles s'opère l'articulation aux centres hégémoniques. Faute de quoi resterait à admettre que le problème nigérian est analogue au problème algérien, qui est analogue au problème égyptien, syrien, irakien... C'est pourquoi il faut bien poser quelque part une spécificité que nous devons analyser en replaçant les leçons de l'expérience historique de l'Egypte dans le contexte global de l'évolution de l'ordre mondial. Dès lors, les questions

doivent être les suivantes : « La dépendance nous a-t-elle été imposée ou la direction égyptienne l'a-t-elle trouvée souhaitable à un moment donné ? » Ou encore : « En 1970, était-il inéluctable que nous nous soumettions au jeu des contradictions internationales, ou bien nos contradictions étaient-elles internes ? » C'est aussi la question posée à propos de la guerre de 1967 : pourquoi, en 1967, parlions-nous du contexte international, de l'impérialisme et de la conspiration et ne parlions-nous jamais des erreurs liées à la structure du régime et aux modalités de prise de décision politique qui nous ont pourtant conduit à ce qui est arrivé ?

H.I. : Je suis tout à fait d'accord avec ce qui vient d'être dit. Je voudrais simplement ajouter qu'il y a des risques à trop mettre en avant la spécificité... Le risque notamment de s'écarter du cours général du progrès de la pensée humaine. Est-ce que, parce que nous sommes arabes, la sociologie occidentale serait incapable d'analyser et de comprendre nos sociétés ? Ou encore, pour les comprendre, faut-il nécessairement en passer par Ibn Khaldûn ? Nous avons été enrôlés par la force, au XIX^e siècle, dans le camp capitaliste. La colonisation a ainsi initié dans nos sociétés de nouveaux processus qui doivent être analysés dans de nouveaux cadres référentiels. L'invocation de l'authenticité et le retour à Ibn Khaldûn ne permettent en rien de rendre compte de l'hégémonie extérieure, ils n'en expliquent pas les mécanismes ni ceux de la dépendance. C'est en ce sens que je suis hostile aux références à la spécificité de l'Egypte.

Il y a également des spécificités dans la dépendance ! De très nombreux Etats sont dépendants. Ils ne sont pas pour autant dans la situation de l'Egypte ! Le Brésil est un Etat dépendant, pourtant il a à son actif des réalisations impressionnantes, indépendamment du prix dont elles ont été payées. Le Brésil n'est pas comparable à l'Egypte ! Je suis toujours surpris quand j'entends les attaques contre le secteur public... Après tout le secteur public n'est-il pas l'instrument grâce auquel se construit le nouveau capitalisme local dépendant ? C'est le secteur qui a été le plus pénétré par le capital international... plus encore que le secteur privé, que ce soit par la technologie ou par les financements conjoints. De ce genre de spécificité-là, il faudrait parler.

S.Y. : Nous sommes ici à un tournant de la discussion qui engage le cadre théorique dans lequel on peut rendre compte de ce que nous avons désigné comme la crise de l'Etat, ou son incapacité à jouer son rôle. Le dernier échange entre Ali-al-Dîn Hilâl et Husâm 'Isa nous aura convaincu qu'il n'y a pas de contradiction entre la référence à la dépendance, comme cadre théorique, et l'affirmation de la spécificité, si l'on s'entend sur ce qu'on met sous ce terme. Le risque est de s'en faire une représentation métaphysique, essentialiste en ce sens qu'on y verrait le trait d'une permanence immuable. Je pense que nous sommes tous à l'abri de ce risque. Il n'en reste pas moins que dans le cadre de cette

Table ronde

« spécificité » que nous avons admise, différentes structurations sociales se sont succédées au cours des cent dernières années. Comment en rendre compte ?

Le deuxième point fondamental a été soulevé par Ali al-Dîn Hilâl ; il concerne ce que l'on pourrait désigner comme la question du déterminisme et de la liberté en matière de dépendance. Le système international fait-il de la dépendance une réalité inéluctable pour les Etats du Tiers-Monde, ou les élites politiques locales conservent-elles une marge de liberté qu'elles peuvent utiliser pour réduire l'emprise de la dépendance, voire s'en libérer totalement ? Peut-être faut-il réserver ce point pour un stade ultérieur du débat, et aborder tout de suite un troisième point, que l'on pourrait désigner, dans une perspective historique, comme celui des problématiques successives de l'Etat égyptien. N'étant pas partisan de discussions abstraites sur l'Etat et la crise de l'Etat, je vous proposerai d'examiner comment l'Etat égyptien lui-même s'est « problématisé », à différentes phases de son évolution, pour tenter de discerner ce qui, de ces problématiques, s'est conservé et vit encore en nous, des questions qui ont cessé de se poser.

Si l'on part, comme il est habituel, de Muhammad Ali, parce que son régime a marqué le début de la première renaissance (*nahda*) de l'Egypte, on peut distinguer, en gros, trois époques : la sienne, donc, qui correspond à la première tentative de construire un projet national indépendant ; on a ensuite l'Egypte coloniale et l'occupation jusqu'en 1952, puis l'époque de l'Egypte indépendante. Quelles sont les problématiques de l'Etat à chacune de ces périodes ? Une fois passés en revue les termes dans lesquels se pose la question de l'Etat à ces trois époques, nous pourrions revenir à la période actuelle pour examiner comment ils ont pu ou non y être transposés. Je propose que nous examinions trois aspects en particulier : 1) ce que nous pourrions désigner comme la question culturelle, c'est-à-dire la question de l'identité, avec, notamment, la confrontation entre un projet islamique d'Etat et de société et un projet laïc ; dans ce cadre également, nous pourrions discuter la question de l'authenticité et de la contemporanéité et celles de l'invasion et de la dépendance culturelle ; 2) la question économique, c'est-à-dire la question du secteur public et du secteur privé, des modèles de développement et celle de l'existence d'un secteur économique étranger ou mixte ; 3) ce que l'on pourrait désigner comme la question politique, liée à l'émergence de classes à la recherche de moyens d'expressions, qui englobe la question de la démocratie et celle des courants islamiques.

A.H. : Tout d'abord, je voudrais ajouter un point à ce que Sayyid Yâsin désigne comme la question politique et que, me semble-t-il, il nous faudra aborder : la question de la libération nationale, c'est-à-dire de la politique extérieure et des relations avec les forces extérieures. Ainsi, la question politique se résout-elle entre, d'un côté, le problème de la participation populaire et de la démocratie, et, de l'autre, la question de la libération nationale et de l'indépendance.

Pour en revenir à l'histoire, il me semble que l'on peut trouver dans la façon dont s'est posée, pour Muhammad Ali, la question de l'Etat, les racines d'un certain nombre de maux dont nous souffrons aujourd'hui. Muhammad Ali, tel que je l'envisage, est le premier qui se soit attelé à la construction des infrastructures de l'Etat : construction d'une armée égyptienne ; mise en place des divans (*diwân*) qui donneront naissance aux ministères ; création d'un conseil consultatif (*majlis al-shûra*), qui deviendra un parlement ; création d'un système d'enseignement civil ; aménagement du Delta, avec le percement de canaux et la construction de ponts ; début d'une accumulation capitaliste organisée mise en œuvre par l'Etat... Pour toutes ces raisons, la question politique était d'ores et déjà posée à son époque, tant au plan intérieur qu'au plan extérieur. Muhammad Ali représentait une puissance considérable, capable d'influer sur le système international... Ce n'était pas une force dépendante. L'important est que Muhammad Ali avait perçu la question de l'indépendance nationale. N'écrivit-il pas aux responsables des divans de son gouvernement pour leur interdire d'importer de l'encre ou du verre, ces deux marchandises étant produites en Egypte dès cette époque. Sous une forme primitive, il y a là une prise de conscience de la question de l'indépendance. Et il est risible de faire grief à Muhammad Ali du manque de participation populaire qui caractérisait son régime, ou de ne voir en lui qu'un autocrate, dans la mesure où une telle question n'était pas posée à l'époque. Pour en venir à l'évaluation des réalisations historiques du régime de Muhammad Ali et des transformations qualitatives qu'il a fait subir au pays, je dirai qu'il a semé les germes de ce qu'on pourrait désigner comme le problème de la dualité dans la société égyptienne. Deux possibilités s'offraient à lui : confronté aux institutions traditionnelles de la société, il pouvait les reprendre en main et les faire évoluer, et préserver ainsi l'unité de la société — ce qu'il n'a pas fait. Il pouvait aussi créer de toutes pièces d'autres institutions, venant en quelque sorte doubler les premières — et c'est le parti qu'il a pris. En d'autres termes, il y a là le début de la séparation culturelle entre ce que nous appelons les courants religieux, et les courants que je préfère désigner comme « civils » plutôt que comme « laïcs ». Il me semble que la nouvelle élite qui se met en place dans les années vingt, qui est une élite fondamentalement civile, a reproduit, en l'aggravant, l'erreur de Muhammad Ali, dans la mesure même où elle entreprit de s'assurer le monopole du contrôle du patrimoine islamique de la nation. C'est ce qui explique, en retour, la puissance et le radicalisme des courants islamiques. L'élite civile qui a gouverné l'Egypte jusqu'en 1952 a tenté de priver de toutes ses fonctions l'élite religieuse, dépréciée, et à qui on faisait sentir qu'elle n'avait désormais plus de rôle à jouer. De 1922 à 1952, cette élite nouvelle, quelles que soient par ailleurs les divergences entre partis politiques, était unanime dans son désintérêt pour les élites religieuses traditionnelles, à qui était même refusée une reconnaissance symbolique. Ceci explique une partie de ce qui se passe aujourd'hui. Si les historiens voient dans les années vingt la période du triomphe en Egypte du libé-

ralisme laïc à l'occidentale, les années trente représentent la phase de repli et de recul de la pensée libérale. Tous les grands intellectuels qui avaient été, dans les années vingt, à l'avant-garde de la pensée libérale — Tawfiq al-Hakîm, 'Abbâs, al-Aqqâd, Muhammad Husayn Haykal pacha... —, tous font retour à la religion dans les années trente. Hasan al-Banna n'est pas né de rien ! Il était l'élève de Rashîd Rida, et fut même le rédacteur des derniers numéros d'*al-Manâr*¹. Il y a là une chaîne qui commence avec Jamâl al-Dîn al-Afghânî et qui se prolonge avec Muhammad Abduh, Rashîd Rida, et enfin Hasan al-Banna qui vient en quelque sorte refermer le cercle. Pourquoi ce refermement ? Il s'agit, à mon avis, de la réaction du courant islamique aux tentatives d'exclusion et aux humiliations dont il a été la cible ainsi qu'à l'interdiction qui lui était signifiée de s'associer légalement à la gestion des affaires. Si l'on considère l'évolution de ce courant et de son idéologie, on constate que Afghânî et Muhammad Abduh, aux origines du courant *salafi*², sont les plus ouverts. La fermeture s'amorce avec Rashîd Rida et ne fera que se confirmer. Hasan al-Banna... Sayyid Qutb... Et enfin Shukri Mustafa³, avec qui on atteint le sommet de l'extrémisme et de la fermeture. Cela fait du courant islamiste moderne le prolongement d'un courant et d'un projet présents dans la société égyptienne dès le début du processus de modernisation. Puis vint la révolution du 23 juillet et l'ère nassérienne. Mais il serait faux de considérer cette révolution comme une rupture dans tous les domaines. De nombreux points de vue, notamment de celui des rapports avec l'élite religieuse et son exclusion du pouvoir, elle se présente dans une continuité et comme l'héritière fidèle de la période qui la précède. Ce qui change, c'est qu'un système de parti unique remplace le système multipartite, et qu'une élite militaire remplace une élite civile. Mais pour ce qui concerne les rapports avec les groupes religieux, rien ne change.

Je voudrais soulever ici un problème : il me semble, mais peut-être ai-je tort, qu'en règle générale, les élites qui ont gouverné l'Egypte n'avaient pas une représentation claire de l'articulation des enjeux politiques, économiques et culturels, qui restaient pour elles des questions abstraites. A moins que les nécessités pratiques ou les conflits internationaux ne les aient détournées de certains problèmes et polarisées sur d'autres... Si l'on considère, par exemple la direction nassérienne, jusqu'à quel point a-t-elle perçu globalement la nécessité de la fonction critique dans la société ? En dépit de ses réalisations et de ses conquêtes, pour ce qui a trait à la libération nationale ou à la production et à la libération des forces productives, dans quelle mesure a-t-elle saisi l'importance de la question culturelle comme condition de la préservation de ces conquêtes ? On ne peut qu'être attentif au désintérêt de la révolution de juillet à l'égard des changements fondamentaux dans le domaine de l'éducation. Autre question : la révolution s'est-elle jamais vraiment intéressée à la question de la recherche scientifique et technologique en Egypte ? Alors qu'en Inde, Nehru présidait en personne le Haut Conseil pour la science et la technologie et réunissait tous les mois les savants

autour de lui — rien de tel ne s'est produit en Egypte. J'en déduis que l'un de nos problèmes est ce regard fragmentaire porté sur le projet de société et le projet de renaissance. Il ne s'est pas produit en Egypte ce qui s'est produit au Japon durant l'ère de Meiji, où l'élite dirigeante sut associer la réforme du système éducatif, les exigences de la stabilité politique, celles de la recherche scientifique et technologique et la forme même des relations de production.

T.B. : Pour ce qui concerne Muhammad Ali, je voudrais ajouter un point à ce qu'a dit Ali al-Dîn Hilâl. La politique étrangère de Muhammad Ali est habituellement vue d'Egypte. Pourtant, il a beaucoup fait pour le compte de l'Etat ottoman. Il s'est ainsi attaqué au mouvement wahabite qui créait des problèmes aux Ottomans. Il a tenté de venir à bout de la révolution grecque. En d'autres termes, Muhammad Ali a commencé par mobiliser la puissance fondamentalement militaire à la création de laquelle il avait voué l'ensemble de la réforme sociale qu'il conduisait en Egypte au service du renforcement de l'entité ottomane, avant de défier celle-ci en s'opposant militairement au sultan. A la lecture des correspondances échangées entre Muhammad Ali et Ibrahim, lors des campagnes de ce dernier en Syrie, en 1830 et 1839, il semble qu'il avait bel et bien l'intention de pousser jusqu'à Istanbul. Il s'agissait véritablement d'un mouvement de révolte contre le sultan ottoman. Maintenant, quel type de pensée — et par pensée j'entends ici une pensée politique susceptible d'accompagner, d'alimenter et de guider l'action — cela a-t-il produit ? En fait, je dois dire que je ne trouve pas de pensée correspondant à cette visée. Il y a chez Rifâ'a al-Tahtâwi un certain nombre de choses qu'il importe de bien comprendre. Quand il s'adresse à Muhammad Ali, c'est en sa qualité de *wâlî* et non de *hâkim*⁴. En fait, les idées libérales qu'exprime Tahtâwi sont dirigées contre le sultan ottoman, et non contre Muhammad Ali, et si ce dernier en avait été effectivement la cible, il y a fort à parier que Tahtâwi aurait payé de sa vie l'audace de ses propos, car Muhammad Ali n'avait pas le moindre sens de l'humour quand il y allait de son autorité et de son emprise. En dehors de Rifâ'a, je ne vois pas d'autre pensée produite par l'expérience de Muhammad Ali, et c'est bien là l'une des principales limites de son projet. Il a beau avoir renouvelé les industries nationales, réorganisé l'agriculture, s'être intéressé aux sciences et à la technologie et avoir envoyé des missions en Europe pour y étudier la médecine ou l'architecture, il n'a pas de pensée politique. Tout ce que nous avons, ce sont les comptes rendus de ses conversations avec les consuls européens ou les journalistes avec qui Muhammad Ali lui-même ou Ibrahim avait l'habitude de s'entretenir. Ce sont là des conversations de circonstances, dont il tirait parti pour faire passer les messages qu'il voulait adresser aux Européens, et qui changent selon les Etats auxquels appartiennent ses interlocuteurs. Muhammad Ali était un vieux conspirateur et il s'y entendait pour dissimuler les objectifs qu'il poursuivait derrière d'autres qu'il affichait. Si bien qu'il est impossible de percer à jour sa véritable pensée politique.

Table ronde

Les choses deviennent un petit peu plus clair si l'on considère Muhammad Ali dans le cadre de la politique ottomane : lui-même se considérait comme un membre de l'élite ottomane au pouvoir. Le problème fondamental de Muhammad Ali était peut-être qu'il renforçait l'Etat ottoman au moment même où il entraînait en rébellion contre lui. C'est pourquoi il ne s'intéressait pas tant aux politiques ou aux idées nouvelles qu'aux moyens de renforcer matériellement sa puissance militaire et économique et mettre en œuvre, à partir de l'Egypte et de ses objectifs permanents, la stratégie qu'il avait conçue.

Pour ce qui a trait à la dualité dans la société égyptienne, j'ajouterai à ce qu'a dit Ali al-Dîn Hilâl que Muhammad Ali était un pragmatique qui ne se préoccupait pas beaucoup de théorie ni de pensée théorique. Toutes les écoles qu'il a créées étaient des écoles industrielles ou technologiques, non des écoles de sciences politiques ou humaines. Pour le reste, il s'appuyait sur le personnel formé par al-Azhar pour assurer la direction morale de l'armée, ou des écoles, ou encore pour la rédaction des *Evénements égyptiens* (*al-Waqâ'i' al-misriya*)⁵. Mais il ne parvint pas à articuler véritablement ces deux modes de pensée — la pensée technologique et industrielle et la pensée d'al-Azhar. Une telle harmonisation du mouvement des idées et de l'évolution matérielle aurait peut-être pu se produire si l'expérience de Muhammad Ali avait suivi son cours normal. Mais la défaite de 1840 et l'intervention des Etats européens pour y mettre un terme en imposant à l'Egypte, sous Muhammad Ali, puis Saïd et Ismâ'il, la politique de la « porte ouverte » contribua à élargir la fissure et renforcer le dualisme, vouant à l'échec les tentatives de conciliation entre la pensée traditionnelle et l'évolution matérielle.

Entre 1922 et 1952, le principal problème était la question nationale, c'est-à-dire l'évacuation du pays par les Anglais et la fin de la domination économique étrangère. Comment cela a-t-il été réalisé ? Quelles étaient les possibilités de l'Egypte dans son combat contre les forces étrangères ? La libération rendait nécessaire un mouvement d'unification. Une unification en deux sens : l'unification du peuple égyptien lui-même et l'élimination des divisions en son sein pour opposer un front uni contre les Anglais ; mais aussi jonction du peuple égyptien avec les autres peuples avec lesquels il partageait une appartenance commune, garantie de la mise en œuvre d'un projet de renaissance indépendante, qui leur aurait permis de se maintenir à l'écart des appétits internationaux. Les Egyptiens comprirent précocement, dès la révolution de 1919, la nécessité de la première unification. Mais il fallut attendre la fin des années vingt, pour que commence à être perçue la nécessité de la seconde, avec le mouvement islamique qui connut dès lors une extension rapide, et le mouvement arabe qui se développa lentement dans les années trente, à l'écart du mouvement islamique. Entre les années vingt et les années quarante, le peuple égyptien, au travers de ses manifestations, faisait pression sur les gouvernements. Mais le mouvement du peuple se limitait précisément à cette pression exercée sur les dirigeants, sans qu'il parvienne lui-même

à être associé à la décision politique. Cela apparaît clairement, dès le début de ce siècle, dans les mouvements de grève qui ont précédé la Première Guerre mondiale et jusqu'après la révolution de 1919. En d'autres termes, le mouvement national n'avait pas, à cette période, la capacité d'imposer sa propre problématique dans la prise de décision politique. Il faudra un mouvement plus large, l'Egypte seule ne pouvant réaliser ses objectifs de libération sans opérer sa jonction avec les autres pays arabes et musulmans.

Un autre exemple de cette incapacité à désigner clairement des objectifs peut être trouvé dans la question des relations de l'Egypte avec le Soudan. Entre 1919 et 1952, il n'existe pas de formulation théorique cohérente de cette relation, alors même que l'unité avec le Soudan était l'un des principaux objectifs du mouvement national, avec l'évacuation des Anglais. Certains slogans évoquent, de façon peu claire et peu convaincante l'« unité nilotique » (fondement hydraulique de l'unité politique), d'autres la vallée du Nil (fondement géographique). En fait, c'est la formule même du mouvement national qui est trop étroite pour rendre compte de cette relation stratégique, vitale pour la sécurité nationale égyptienne, entre le Soudan et l'Egypte.

Ainsi, le principal défi était-il à cette époque de trouver une formule susceptible de rendre possible une unité arabe ou une unité islamique propres à permettre le développement d'un projet indépendant de renaissance nationale.

La révolution de 1952 a su dépasser bon nombre des problèmes théoriques et doctrinaux posés à cette époque. Elle a su articuler dans une large mesure indépendance politique et indépendance économique, mettre en place une politique étrangère articulant l'idée de souveraineté et le refus de la dépendance. De la même façon, elle a su lier l'idée de l'indépendance à celle de la construction de l'unité arabe. Il s'agissait-là de formules concrètes, en prise sur la réalité, car la révolution les avait cristallisées en les mettant en application. Certaines de ces idées avaient leurs racines dans la pensée politique de l'époque précédente, mais la révolution de juillet leur donna une impulsion décisive en les enracinant dans la conscience historique des masses.

Par contre, la révolution s'est montrée incapable d'obtenir une réconciliation entre la religion et la politique. Elle n'a pas réussi à trouver une formule permettant de concilier ce que l'on désigne dans les milieux intellectuels comme « l'authenticité et la contemporanéité ». L'une des raisons de cet échec renvoie à la façon dont s'est constitué l'appareil d'Etat égyptien depuis le dernier tiers du XIX^e siècle, en même temps qu'au mode de mise en place du système moderne d'enseignement, qui réservait aux diplômés de ses écoles le monopole du recrutement dans les fonctions de l'Etat. En réalité, c'est l'appareil même de l'Etat qui s'est structuré en excluant l'islam politique, à la fois comme pensée, comme valeurs, et comme élite politique et professionnelle. En dressant le tableau des ministères qui se sont succédés entre 1878 et 1953, soit une période de 75 ans, je me suis aperçu que sur 298 ministres, il n'y

avait pas eu un seul azhariste, dans aucun ministère, à l'exception du ministère des Wakfs, créé au début des années vingt. Et encore s'agissait-il de Mustafa Abd al-Râziq et de Ali Abd al-Râziq⁴, qui étaient tout sauf des azharistes ordinaires, et du shaykh Farag al-Sanhûri, qui l'occupa pendant un seul mois ! Un échantillon englobant tous les ministres sur une telle période de temps — en fait elle recouvre la période des khédives et la royauté et comprend aussi bien des ministères nationalistes que des partisans des Anglais — ne peut pas être sans signification sociologique ! En fait, l'attribution du ministère de Wakfs à un azhariste est une pratique qui a été inaugurée par la révolution et qui n'avait pas cours avant. Cet appareil, structuré sur des bases « civiles » ou « laïques » a été hérité par la révolution de 1952, qui ne disposait pas elle-même d'une organisation politique propre en mesure d'imposer ses vues à la bureaucratie : en fait, la révolution elle-même s'est fondue dans l'appareil d'Etat et celui-ci a réussi à lui imposer ses orientations. La confrontation violente entre la révolution et le mouvement islamique vint inscrire dans le tissu même de la nation ce conflit entre l'appareil d'Etat et le courant islamique, ce dont a souffert au premier chef le gouvernement du 23 juillet, dont la société tout entière continue à souffrir. C'est un autre des aspects de la crise à laquelle est confronté l'Etat.

Je ne suis pas d'accord avec Ali al-Dîn sur ce qu'il dit de l'évolution entre Afghâni et Hassan al-Banna en passant par Muhammad Abduh et Rashîd Rida : de l'ouverture, au rétrécissement, à la fermeture. Il me semble que la proximité et la continuité sont plus grandes que ne le dit Ali al-Dîn. Il n'y a pas grande différence entre Muhammad Abduh et Rashîd Rida, comme l'atteste le commentaire du Manâr : beaucoup de ce qu'y écrit Rashîd Rida renvoie à la matière des enseignements de Muhammad Abduh à al-Azhar, mis en forme et augmentés par Rida qui en soumettait le texte à Muhammad Abduh pour approbation. Après la mort de ce dernier, Rashîd Rida poursuivit l'entreprise jusqu'au volume 15 qu'il ne put achever. Hassan al-Banna prit la relève et publia ce 15^e volume, indiquant par-là que son mouvement reprenait à son compte le Commentaire et les orientations de Rashid Rida. D'où ma réticence à l'idée d'une fermeture progressive de la pensée islamique.

A.A. : La question que je voudrais poser est la suivante : Y a-t-il continuité, et si oui, quels sont les traits qui pourraient la mettre en évidence tant au plan intérieur qu'au plan des relations extérieures, du règne de Muhammad Ali à la révolution de juillet 1952 ? En termes économiques, tout d'abord, de nombreux indices attestent que l'objectif de Muhammad Ali était d'inclure l'Egypte dans le marché capitaliste international tel qu'il se constituait à son époque. J'en veux pour preuve l'introduction de la culture du coton, qui est à l'origine de la destruction de nombreuses activités productives en Egypte. Il y a là un véritable commencement, même si l'intérêt du système capitaliste pour l'Egypte s'était manifesté avant Muhammad Ali, peut-être même dès la campagne de Bonaparte. Les enjeux extérieurs sont ainsi posés dès

l'époque de Muhammad Ali, qu'il s'agisse des relations avec le système capitaliste ou avec l'Etat ottoman. Ici, tout se combine : d'où l'attraction qu'exerçait sur Muhammad Ali la pensée européenne ; mais elle ne concernait que ses aspects techniques, appliqués, le pacha veillant à ne pas laisser les autres dimensions de cette pensée entrer en interaction avec la société égyptienne — pour ne rien dire de son désintéret pour la pensée sociale produite par la société égyptienne elle-même. La plupart des activités industrielles étaient, comme on l'a rappelé, axées sur les exigences de l'armée. C'est un point particulièrement important, dans la mesure où l'on peut y voir une continuité essentielle jusqu'à la révolution, où s'articulent le jeu des facteurs externes et des transformations internes de la formation sociale égyptienne.

Un deuxième point peut être soulevé : la relation de l'Etat avec les classes dominantes dans la société égyptienne. On ne peut pas soutenir que le capitalisme serait né d'un seul coup, tout constitué, à l'époque de Muhammad Ali. Un certain nombre de facteurs avaient préparé la voie à un pré-capitalisme, dans l'agriculture, puis dans le commerce et la manufacture, et Muhammad Ali met en place les structures qui permettront à une classe véritablement capitaliste de se développer. Le problème se pose peut-être dans des termes homologues pour la période nassérienne si l'on examine les décisions, les politiques, les modes de relations politiques et économiques entre 1952 et la mort d'Abd al-Nasser — à l'exception de la période 1961-67, où l'on se rapproche un peu plus d'une formule socialiste, mais dont les acquis furent rapidement démantelés. Ainsi, les lois de la réforme agraire sont une tentative pour rendre possible le développement d'un capitalisme indépendant. A chacune de ces périodes, l'Etat tente de s'attirer les bonnes grâces des classes dominantes — féodaux, notables, etc. — sans qu'il soit toujours possible de se mettre d'accord sur l'identification de ces classes, ou sur le mode de production dominant à chacune des périodes considérées. Sans vouloir entrer dans les détails, on peut dire que la plupart des tentatives de développement capitaliste en Egypte, qu'elles aient été le fait d'une classe ou de l'Etat, ont jusqu'ici avorté. Le trait constant à travers toutes les époques est l'existence d'une alliance entre le pouvoir d'Etat et la classe ou les classes dominantes. Un autre trait constant est la privation des citoyens de toute participation politique effective. D'où l'on peut tirer l'hypothèse que rien dans l'histoire contemporaine de l'Egypte n'indique qu'un progrès quelconque ait été obtenu dans la société grâce au capitalisme ou sur la voie du capitalisme. Rien n'indique non plus qu'un développement capitaliste indépendant est possible en Egypte ; notamment pas les origines et l'identité sociale du capitalisme égyptien, d'autant que les données internationales actuelles font obstacle au développement de capitalismes indépendants.

A.H. : L'islam est régime général en Egypte, ou en d'autres termes, il est l'élément essentiel de l'identité collective des Egyptiens. Je pense que cela vaut pour la majorité des gens. Dans le cadre de l'islam on

Table ronde

peut être nationaliste ou internationaliste, capitaliste ou socialiste, prôcher la dépendance ou son contraire. Les divergences et les prises de positions sont une chose, le fait de considérer l'islam comme source de la légitimité dans la société en est une autre. La question est : quels sont les problèmes auxquels est confrontée la société égyptienne et en quoi les solutions proposées peuvent-elles se réclamer de la *shari'a* islamique ? Est-il possible, par exemple, de défendre la justice sociale sur une base islamique ? La réponse est oui. Peut-on défendre la cause de la libération nationale sur une base islamique ? La réponse est oui. Peut-on soutenir l'existence d'un internationalisme islamique en même temps que se concentrer sur l'identité nationale arabe ? La réponse est oui. Ce dont je conclus qu'il est nécessaire que les avis en présence s'expriment, dans la mesure où ils sont tous légitimes et où tous s'enracinent dans l'islam comme méthode, civilisation et culture.

A.A. : N'étaient deux considérations essentielles, je ne pourrais qu'être d'accord avec Ali al-Dîn Hilâl. D'une part, l'islam ce sont des textes et une série d'expériences par lesquelles sont passés nos pieux ancêtres. Qui dit texte — et cela est valable pour toutes les catégories de textes — dit nécessairement interprétation, c'est-à-dire lecture à partir de visions du monde et d'intérêts déterminés. La question qui se pose est celle de l'existence ou non d'un accord entre ces visions du monde et ces intérêts. Nous savons tous qu'il existe plusieurs lectures de l'islam et que les divergences sont vives entre les penseurs islamiques eux-mêmes — ainsi pour ce qui concerne, par exemple, l'économie islamique ou le principe de la *shûra* (consultation des ulémas par le prince), certains considérant les avis formulés par les ulémas comme contraignants pour le pouvoir, d'autres considérant qu'ils sont seulement facultatifs. Ainsi, chaque question est susceptible de déboucher sur des interprétations aussi divergentes que les intérêts mêmes de leurs auteurs. De ce point de vue, la formulation de Ali al-Dîn Hilâl pêche par sa généralité et son caractère abstrait, et c'est en cela qu'elle n'est pas de nature à susciter beaucoup d'opposition, compte tenu de la place de la dimension religieuse dans la conscience de la majorité des Egyptiens. Le problème qui se pose porte sur la relation fondamentale entre les gens et les problèmes auxquels ils sont confrontés et sur la possibilité de leur trouver des solutions dans une perspective islamique. Ainsi, il est toujours possible d'adopter de nouvelles idéologies fondées sur l'islam, ce qui compte ce sont les positions qu'on adopte et la résolution dont on fait preuve vis-à-vis des problèmes essentiels : l'indépendance nationale, la justice sociale, la participation populaire. C'est sur ces bases seulement qu'il est possible d'accepter ou de refuser telle ou telle interprétation. D'où une autre question : est-ce que les prises de positions les plus courantes sur la scène intellectuelle et politique égyptienne correspondent à ce dont parle Ali al-Dîn Hilâl ? Le courant islamique auquel il se réfère est sans doute le moins répandu, alors qu'il existe de nombreuses autres tendances qui soutiennent de tout autres positions. D'où mes réserves

quant au caractère généralisateur de sa formulation. D'autre part, il existe d'autres courants qui ont le droit de dire leur mot sur la façon dont sont définis les problèmes de la société et de participer aux débats. L'apparition des courants islamiques, et les orientations de ces courants sont l'expression d'une crise de la pensée et de la théorie, dont la responsabilité retombe sur tous les courants politiques en Egypte, marxistes y compris. En fait, ce sont les circonstances historiques, c'est-à-dire un certain nombre de facteurs actifs aux plans arabe, international et local, qui expliquent la montée ou la régression, d'une période à l'autre, de courants et d'une expression islamique. Il importe, aujourd'hui comme hier, que ces courants islamiques exposent leur représentation de la société égyptienne et les solutions alternatives qu'ils proposent à ses problèmes.

S.Y. : Le point soulevé par Ali al-Dîn Hilâl est important ; il concerne l'avenir, concrètement, les orientations du projet national. N'a-t-il pas été presque jusqu'à proposer de substituer à l'ensemble des visions de la société en présence un cadre islamique unifié et englobant une sorte d'*épistémè* islamique globale dans laquelle viendraient s'inscrire toutes les interprétations de la société en présence ? Pratiquement, cela pourrait se traduire par l'exclusion de tous les courants de pensée actifs sur la scène égyptienne au bénéfice de cette représentation islamique, véritable Janus qui pourrait englober aussi bien le capitalisme que le socialisme, la laïcité que le zèle religieux. Il s'agit d'une question grave qu'il serait peut-être préférable de réserver pour la conclusion de ce débat.

A.A. : Je formulerai deux remarques sur ce qu'a dit Ali al-Dîn Hilâl. D'une part, je considère qu'une telle évolution est impossible à court terme, compte tenu de la façon dont s'est stratifiée, intellectuellement, sociologiquement et politiquement la société égyptienne. D'autre part, il me semble improbable, d'ici au moins une ou deux décennies, qu'un projet structuré de société d'inspiration véritablement islamique puisse voir le jour, compte tenu notamment des racines, de l'identité sociale et des modes de pensée des partisans de ce courant. Que l'on considère les modes de pensée ou les rationalités mises en œuvre, ou encore les méthodes d'interaction de ces groupes avec le réel, on ne voit pas quelle contribution ils apportent à la structuration d'une vision du monde unifiée. Et ce qui vaut pour la pensée islamique vaut tout autant pour la pensée laïque, qui présente elle aussi toutes sortes de variantes. Nous avons besoin au premier chef d'un dialogue véritable sur nos problèmes fondamentaux, qui engage tout à la fois les perspectives islamiques et laïques en présence. Ainsi il serait possible de parvenir à la définition d'une idéologie susceptible de recueillir un consensus minimum et de répondre aux besoins de la société égyptienne. Je fais partie de ceux qui considèrent qu'une telle idéologie pourrait se cristalliser à partir de l'idée de développement indépendant. Bien sûr, on peut me reprocher le carac-

tère général de cette formulation. Il n'empêche que les expériences de développement réussies ne peuvent reposer sur l'imitation et la reproduction pure et simple. Elles doivent prendre en compte le patrimoine social, au sens le plus large du terme, de la société considérée, y compris bien sûr la religion. Faute de quoi ni l'adoption de modèles alternatifs de distribution des ressources, ni les diverses expériences dont il serait possible de tirer parti ne sauraient déboucher sur la formulation d'un projet global de société. Si l'on considère les pratiques mêmes du courant islamique, on constate qu'il s'agit dans la plupart des cas d'attitudes de façade dans lesquelles on chercherait en vain un principe d'articulation entre les discours, les actions et les comportements. Qu'il me suffise d'évoquer la question du voile ou celle des raisons sociales islamiques dont se parent les sociétés de placement de fonds. Quelle relation y a-t-il entre tout cela et l'islam ? Comme l'a souligné Târiq al-Bishri, nous devons faire la distinction entre ceux qui se présentent comme des musulmans authentiques et ceux qui instrumentalisent les slogans religieux pour réaliser leurs objectifs. Encore une fois, si l'on considère la pratique sociale et politique des associations islamiques actives dans le champ de services sociaux, éducatifs, ou dans celui de la santé, on constate qu'elles visent avant tout à satisfaire un certain nombre de besoins pour les attirer à elles sans pour autant tenter de modifier leur prise de conscience politique de la réalité. Il n'y a de leur part aucune tentative de rendre compte des raisons de la situation dramatique à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés, sinon en invoquant l'éloignement par rapport à la religion. Un amas de généralités qui attestent que la tâche de conscientisation des masses est de loin hors de la portée des courants islamiques.

La seule chose qui semble compter, aujourd'hui, pour chacune des parties en présence, est la confrontation entre les courants laïcistes et les courants religieux. Le fait est que, dans la discussion, nous sommes habitués à rechercher beaucoup plus les points de divergence que les points sur lesquels un accord est possible. Cela relève de notre structure mentale elle-même et nous ne faisons là que reproduire des modes de débats pratiqués par les générations qui nous ont précédés, pour qui le point de départ de toute discussion ne peut résider que dans les idées préétablies. Tant que nous n'aurons pas corrigé les erreurs dans lesquelles nous sommes tombés tout au long des années écoulées, il sera impossible de voir se cristalliser un projet de société susceptible de réaliser un consensus minimum entre les différents courants politiques et sociaux en compétition. En d'autres termes, il faut nous mettre d'accord sur un certain nombre de principes fondamentaux, dont le plus important est celui de la pratique démocratique à ses différents niveaux. Je ne parle pas seulement ici de la multiplicité des partis politiques octroyée d'en haut, telle qu'elle fonctionne actuellement, mais de la façon dont les pratiques démocratiques peuvent être étendues à l'ensemble des institutions de la société. Il ne saurait y avoir de partis politiques puissants s'il n'y a pas de démocratie à l'université égyptienne, au niveau

des départements, des facultés et de l'université elle-même. Il ne saurait y avoir de pluralité politique effective si les media suivent une ligne unique, ce qui est le cas à l'heure actuelle des journaux nationaux. On pourrait également évoquer les aspects négatifs de notre système d'enseignement, essentiellement fondé sur la mémorisation et le par-cœur, qui tend à occulter sinon à falsifier la conscience politique des étudiants.

S.Y. : Et l'attitude de l'Etat sur la question culturelle ?

A.A. : Une attitude négative ! Si l'on considère l'information officielle, les publications officielles et autres, l'Etat ne se préoccupe que de questions religieuses, sans que les autres courants se voient accorder l'occasion de s'exprimer. L'Etat est bel et bien engagé aux côtés du courant religieux conservateur, que cet engagement soit dicté par la crainte que lui inspire ce courant ou par toute autre considération. Aucun intellectuel égyptien ne bénéficie, à la radio ou à la télévision, du temps dont disposent le shaykh Sha'râwî ou Mustafa Mahmûd⁷ pour leurs programmes religieux. Mais le véritable problème est celui des contenus mêmes de ces émissions. On n'y trouve que des formulations superficielles, des explications de détail, des interprétations limitées de tel ou tel point de doctrine. En d'autres termes, la liaison n'est pas opérée, dans ces programmes officiels, entre la réflexion religieuse et la réalité sociale égyptienne. D'ailleurs les composantes éclairées du courant religieux sont les premières à formuler des réserves sur l'attitude de l'Etat dans les media en matière de pensée religieuse. En fait, on ne peut même pas parler d'une position claire de l'Etat sur cette question, mais plutôt de tentatives de préserver une stabilité minimum. Bien sûr, la complaisance manifestée à l'égard des courants religieux a, pour contrepartie, l'hostilité vouée à d'autres forces privées des moyens de s'exprimer à travers des canaux officiels, et à qui ne restent que les journaux de l'opposition. Ce qui implique, compte tenu du haut niveau d'analphabétisme dans la société égyptienne, que les idées de ces courants ne bénéficient que d'une diffusion limitée et n'exercent qu'un impact réduit sur les gens. La parole écrite n'est pas ici fondamentale. D'où l'importance de la télévision. L'Etat en Egypte a-t-il une représentation claire de la façon dont il lui faut gérer ses relations avec les courants religieux et les autres courants de pensée ? La réponse est que l'Etat tergiverse : un pas en avant, deux pas en arrière, par crainte des réactions possibles et parce que les autorités et certains secteurs de l'appareil d'Etat redoutent plus que tout les conséquences que pourrait avoir l'instauration d'un climat de liberté dans lequel toutes les forces en présence se verraient accorder la possibilité de s'exprimer à travers les canaux officiels de l'Etat.

S.Y. : Que penser par ailleurs du modèle de développement qu'on nous présente à l'heure actuelle ?

Table ronde

A.A. : Ce qu'on nous présente n'est pas clair et ne concerne que des points de détail. Le plan lui-même, abstraction faite de toutes les erreurs qu'il contient, ressemble beaucoup plus à un plan de dépenses qu'à un plan d'investissement au sens propre. C'est en cela que le modèle de développement suivi à l'heure actuelle apparaît comme le reflet de notre dépendance par rapport aux Etats-Unis, essentiellement, et secondairement par rapport à d'autres Etats capitalistes. Cela se manifeste clairement dans la question militaire, dans la question alimentaire ou dans celle des emprunts. Dans la mesure où la mise en œuvre d'un modèle de développement socialiste apparaît impossible à court terme, les circonstances objectives n'en étant pas réunies, la question nationale devrait constituer le fer de lance de notre combat. Un certain nombre de circonstances l'exigent : le déclenchement d'événements fabriqués que l'on désigne habituellement comme la sédition confessionnelle, le danger israélien, et enfin la dépendance. Je considère, pour ma part, que la situation n'est pas moins grave qu'au cours de la période coloniale et qu'ainsi tout projet de développement, dans ses dimensions culturelles, politiques, sociales, devra prendre pour axe fondamental la question nationale. Les autres problèmes fondamentaux viendront après.

S.Y. : Venons-en à la question politique.

A.A. : Ce que je voudrais dire à propos de la formule politique actuelle, c'est-à-dire un système fondé sur un pluralisme d'organisations politiques, est qu'elle n'est prise au sérieux ni par l'Etat lui-même, ni par les partis politiques. Je pense que tous les partis politiques aujourd'hui en Egypte, s'ils veulent être loyaux envers eux-mêmes et œuvrer véritablement au service du pays, doivent commencer par reconsidérer leur propre constitution et leurs propres pratiques. Ce dont je peux parler le mieux en connaissance de cause, puisque je fais partie de son secrétariat général, c'est du Parti du rassemblement (Tagammu'). Ce parti traverse à l'heure actuelle une phase d'auto-évaluation. Un certain nombre de questions fondamentales doivent en effet être élucidées : le problème fondamental est que le Tagammu' avait été constitué pour représenter un certain nombre de forces frappées d'ostracisme politique et qui considèrent aujourd'hui que ce parti ne les représente plus, ainsi le courant islamique éclairé ou les communistes véritables, ou encore les diverses forces et courants nassériens. C'est là un point important : le parti doit reconsidérer les forces ou les groupes qu'il représente au plan politique. Un autre point important est que les partis ne mettent pas en pratique la démocratie au plan de leur fonctionnement interne, et que le mode d'accès aux postes de direction politique est largement la nomination. Ces partis ne sont préoccupés que de points de détail alors qu'ils feraient mieux de s'interroger sur les moyens de formuler un véritable projet de société. Ils n'ont, dans la plupart des cas, d'autre forme d'action que la réaction et ne se préoccupent que des actions du pouvoir, et comment y répondre. La plupart sont concentrés dans la

capitale et le travail organisationnel en direction des masses est quasiment inexistant, à l'exception des Frères musulmans. Corriger nos modes d'action politique impliquerait que chaque parti se dote d'une représentation objective de l'évolution de son mode d'inscription dans la société égyptienne et formule explicitement le projet alternatif global qu'il défend. De ce point de vue, je considère que le Rassemblement, dans sa structure et dans son programme ne s'est que faiblement dégagé de la Charte⁸, et, en particulier, pour ce qui a trait à la formule de l'alliance entre les forces sociales telle qu'elle avait été posée durant la période nassérienne. Bien d'autres choses pourraient être dites sur le Tagammu', dont ce n'est pas ici le lieu. Quant au Parti du travail, tout le monde sait ce qui lui est arrivé et par quelle expérience il est passé⁹. A mon avis, le Parti du travail est, de tous les partis, celui qui a le plus perdu lors des dernières élections. C'est vrai, il a conquis un certain nombre de sièges à l'Assemblée du Peuple, mais son alignement presque total sur les associations islamiques, et en particulier les Frères musulmans n'est pas sans conséquences quant à son rôle en tant que parti. Il n'y aurait rien à redire à ce qu'il existe un parti des Frères musulmans. Pourquoi non ? Je ne comprends pas la sensibilité que revêt une telle question. Certains invoquent les circonstances actuelles, mais s'il existait une vision d'avenir, il faudrait nécessairement trouver une formule permettant réellement à toutes les forces politiques en présence de s'exprimer.

H.T. : Je voudrais revenir sur ce qui constitue la problématique centrale de notre débat : l'articulation des dimensions interne et externe qui conditionne l'histoire moderne de l'Egypte, et définit la façon dont peuvent se poser les questions culturelle, économique et politique. A l'intersection de ces deux dimensions, on trouve les classes dominantes — le capital égyptien, à la plupart des époques, à l'exception peut-être de la Banque Misr dans les conditions particulières de l'entre-deux-guerres mondiales, a toujours été lié à l'étranger.

Je préciserai que, de mon point de vue, la domination du capital sur l'ensemble du processus de reproduction de la société s'est maintenue jusqu'à l'époque de Abd al-Nasser. En d'autres termes, cela signifie que ce qui s'est produit n'était pas une transformation socialiste, au sens qu'on donne habituellement à ce terme dans la littérature spécialisée, mais qu'il s'agissait beaucoup plus de l'occasion offerte d'un développement du capital national. Considérons par exemple la loi sur la réforme agraire : elle ne remettait pas en cause la propriété mais au contraire la confirmait, dans certaines limites, en ouvrant largement la porte aux propriétaires terriens pour qu'ils investissent leurs capitaux dans l'achat d'actions, dans la banque ou dans les affaires. Si l'on considère maintenant la façon dont le secteur public était dirigé, on constatera qu'aucun producteur au sens propre ne fut jamais associé aux prises de décisions concernant sa gestion. En d'autres termes, ceux qui contrôlaient le processus de production n'étaient pas les producteurs eux-mêmes. La façade

du secteur public était socialiste mais le contrôle y appartenait à l'alliance bureaucratique-militaire, ce qui a fait dire à certains qu'on y était beaucoup plus proche du modèle du capitalisme d'Etat indépendant.

Pour l'enseignement, la période nassérienne est celle où se mettent en place les principales infrastructures — écoles, universités... — et celle où sont définies un certain nombre de valeurs fondamentales. La question qui se pose est de savoir dans quelle mesure la société égyptienne a intégré ces valeurs, telles que le travail ou l'égalité des chances, et dans quelle mesure elles l'ont transformée. Cette question est liée à celle de l'évolution de l'élite politique égyptienne. Si l'on fait exception de la période glorieuse de la révolution de 1919, durant laquelle le mouvement libéral a connu son extension maximum, l'élite dirigeante en Egypte était le plus souvent composée de bureaucrates et de militaires, c'est-à-dire de gens qui, de par leur formation, leur origine, et leur expérience politique, n'étaient que faiblement enracinés dans la société. C'est sans doute ce qui explique que ces élites étaient dépourvues d'un projet global, pour reprendre les remarques d'Ali al-Dîn.

Dès lors, on peut reformuler notre question de départ : ne peut-on voir dans l'emprise exercée par les capitalistes, quasi-capitalistes et propriétaires terriens sur l'ensemble du processus économique une part de la crise de la société égyptienne ? C'est sans doute de ce point de vue qu'il faut partir pour rendre compte de la relation entre les secteurs publics et privés, et plus généralement, pour rendre compte de la façon dont se pose la question économique. Une deuxième hypothèse pourrait être que les tentatives d'insertion de l'Egypte dans le système capitaliste mondial ont eu pour effet, à différentes périodes, de bloquer l'évolution de la société égyptienne. Je n'ai rien à ajouter à ce qu'ont dit Târiq al-Bishri et Ali al-Dîn Hilâl et je me contenterai de formuler quelques remarques additionnelles.

En premier lieu, il nous faut reconsidérer notre prise en compte du rôle des principales personnalités de notre histoire, le khédivé Ismâ'il, par exemple, ou Ismâ'il Sidqi pacha, et avant tout Muhammad Ali lui-même. Nous nous polarisons sur certains aspects — par exemple l'absence de participation populaire, ou le renforcement de l'emprise de l'Etat — qui ne permettent pas de rendre justice à ces acteurs de notre histoire, ni de les replacer dans le contexte réel de leur époque.

Ma deuxième remarque porte sur ce qu'a dit Ali al-Dîn Hilâl à propos de la permanence de l'islam politique. Il n'a pas toujours existé un islam politique. Ce qui existait, c'étaient des institutions religieuses. Et quand l'islam politique a commencé à se manifester, c'était contre les institutions religieuses. N'oublions pas que les Frères musulmans ont compté parmi leurs adversaires les ulémas d'al-Azhar.

Ma troisième remarque porte sur les choix ouverts à Muhammad Ali. Il ne faut pas oublier que nous sortions tout juste, à l'époque, de cinq siècles d'arriération qui pesaient sur la pensée aussi bien que sur les institutions, si bien que Muhammad Ali ne pouvait s'appuyer ni sur cette pensée ni sur ces institutions.

Quatrièmement, il n'existe pas d'exemple d'Etat qui se soit véritablement développé sans s'assurer une emprise complète sur les processus économiques et sociaux. Les exemples du Japon, de l'Allemagne ou de la France de Bonaparte en témoignent.

Enfin, contrairement à ce qui a été dit, la révolution de juillet a accordé une importance considérable à la science et à la technologie, ce dont je veux pour preuve, par exemple, les réalisations du secteur public dans le domaine de la fabrication des médicaments. Ce sur quoi je voudrais insister, c'est que la simple existence d'un projet national suffit à faire exploser les énergies et à inciter les gens à travailler et à produire. Cela nous manque aujourd'hui et explique la dégradation avancée des fonctions de l'Etat, les attitudes négativistes et le je-m'en-foutisme.

S.Y. : Je prierai Târiq al-Bishri d'exposer tout d'abord son point de vue sur les enjeux culturels de la question posée, avant d'en venir aux enjeux politiques et économiques.

T.B. : Ce qui m'apparaît comme le véritable défi adressé à la communauté politique en Egypte est ce que l'on pourrait désigner comme la fracture qui divise la société d'avec elle-même et qui divise également l'opinion publique *active*, celle qui pèse sur les choses. La stratification ou la diversification horizontale des différentes composantes de la société et les antagonismes qui en résultent ne sont pas en soi un problème. Le véritable problème réside dans cette fracture verticale dans la société qui oppose les courants intellectuels alloènes (*Wâfid* : litt. « envoyés du dehors ») et les courants de pensée islamiques. S'expriment à l'intérieur de ces deux camps des positions qui représentent les intérêts économiques, sociaux, politiques les plus contradictoires, et c'est ce qui fait que les possibilités d'interaction sont limitées. Chacun de ces deux camps ne prend en considération que ce qui le sépare de l'autre plutôt que ce qui pourrait les rapprocher. Il y a deux ou trois ans, je considérais que les possibilités d'un dialogue existaient, mais, après la parenthèse des années 1981 et 1982 au cours desquelles des ponts avaient été ménagés, où on avait pu assister à des tentatives de compréhension mutuelle, cette vision négative réciproque n'a fait que se confirmer. En fait, au cours des deux dernières années, les aspects les plus négatifs de ces deux courants sont entrés en interaction, entraînant la dispersion et l'émiettement. J'avais dans la tête d'écrire une étude sur l'alchimie de la division où j'avais l'intention de traiter de la question de la communication sociale comme principe de division et non de rassemblement, à propos de deux problèmes en particulier : celui des droits de la femme, qui a contribué depuis deux ans à renforcer la polarisation, d'une part, et la question de la sédition confessionnelle, de l'autre ; tout ce qui a été dit à ce sujet ne faisant aussi, de mon point de vue, qu'élargir la brèche. Dans les deux cas, le dialogue social qui s'est engagé constitue un modèle d'incompréhension de l'autre, centré sur les divergences et non sur les points de convergence possibles.

Nous savons tous comment la question des droits de la femme a débuté. Des doutes avaient été soulevés quant à la légalité ou à la constitutionnalité de la loi sur le statut personnel de 1979¹⁰. Cette loi fut abrogée, reposant le problème de la seconde épouse et des droits de la première. Un conflit éclata sur l'opportunité de rétablir ou non ce même texte. Je n'ai trouvé personne parmi tous ceux qui ont pris part à cette bataille qui se soit une seule fois posé la question des dimensions exactes du problème — en l'occurrence celui de la polygamie — ou qui ait pris la peine d'étudier les statistiques du divorce ou des mariages multiples, alors même que celles-ci sont aisément accessibles. Il fallait prendre en compte le coût politique et intellectuel de cette bataille. Toute cette question a été gérée comme si le problème essentiel était vraiment celui des droits de la première épouse répudiée, alors qu'en réalité il s'agissait d'une partie de bras de fer entre les parties en conflit. Ainsi, alors que d'un point de vue juridique il aurait été très facile de trouver une solution qui rapproche plutôt qu'elle ne divise, chacun des camps a mené la bataille comme s'il s'agissait d'anéantir moralement l'adversaire. Les conséquences de ce type d'attitude peuvent être très dangereuses et cela me rend très pessimiste.

Sur le problème de la sédition confessionnelle, je considère — mais peut-être est-ce de ma part faire preuve de trop d'idéalisme — que la question des relations entre les coptes et les musulmans est de celles qui exigent la coopération unanime de toutes les parties en présence sur la scène égyptienne. Que ce soit culturellement, sociologiquement ou politiquement, ces relations constituent l'un des traits fondamentaux de la société égyptienne, et c'est à ce titre qu'il nous incombe de veiller sur elles. La sédition confessionnelle représente une brèche au fond de l'embarcation, et la recherche de solutions à ce problème doit constituer la priorité absolue. Il me semble qu'un certain nombre de parties au problème ne font pas preuve d'un sens suffisant des responsabilités. Un certain nombre de difficultés d'ordre juridique doivent effectivement être réglées et nombre d'éminents penseurs et juristes musulmans sont à l'œuvre pour leur trouver des solutions positives. Le problème est celui de la reconnaissance de l'intégralité des droits du citoyen non-musulman dans une société qui fait de la *shari'a* islamique la source essentielle de sa législation. Le courant dominant dans la pensée islamique reconnaît l'égalité des droits. Reste en suspens la question de l'exercice du pouvoir (*wilâya*, c'est-à-dire ici le droit d'un non-musulman à détenir du pouvoir dans une société musulmane), mais il y faut de la réflexion théorique. Plusieurs champs d'application de la *wilâya* peuvent être distingués, dont l'autorité d'Etat, la justice, l'armée. Il y faut de la réflexion (*ijtihad*). Les instruments intellectuels existent ; le dialogue a d'ores et déjà débuté et se poursuivra si l'on se tient à l'écart des provocations.

H.I. : Il y a une question qui me préoccupe vivement. Faut-il vraiment, après toutes ces années et le sang versé côte-à-côte par les coptes et les

musulmans lors des guerres de 1948, 1956, 1967 et 1973, que soit reposé le problème de la légitimité du service des coptes dans l'armée ? Ne doit-on pas redouter qu'une interprétation littérale des textes islamiques n'ait pour conséquence d'entraver le mouvement de renaissance et d'étouffer la vitalité de la nation ? C'est peut-être une question naïve que j'adresse à Târiq al-Bishri, mais je voudrais comprendre pourquoi cette question, ou d'autres du même genre, sont à nouveaux posées.

T.B. : Je ne sais pas qui pose cette question en de tels termes, pas plus que je ne mesure l'audience de ce type de formulation au sein du courant de l'islam politique. Ce que je sais c'est que ce genre de débat débute généralement quand, à la revendication de l'application de la *sharî'a*, quelqu'un rétorque qu'une telle revendication implique une déperdition des droits de citoyenneté des non-musulmans. A quoi les partisans de la *sharî'a* répliquent en énumérant les droits des non-musulmans reconnus par l'islam, et ainsi de suite... Si bien qu'on peut dire que ce genre de questions sont posées en quelque sorte par association d'idées.

H.I. : Je ne suis pas d'accord sur ce point. Les déclarations des associations islamiques sont pleines de démonstrations de la non-islamité de la société, dont ils donnent pour preuve le fait que les coptes, par exemple, peuvent exercer la justice au même titre que les musulmans. Il ne s'agit pas là d'association d'idées.

T.B. : Même si les associations islamiques posent le problème dans ce contexte, l'important est de leur répondre, car je suis bien d'accord sur le fait qu'une telle position est inacceptable. Le point sur lequel nous divergeons, c'est la façon dont il convient de leur répondre : non pas par des tentatives d'anéantissement moral de l'autre, mais en l'aidant à trouver, sur la base de ses croyances fondamentales des solutions aux problèmes qu'il se pose en lui fournissant les instruments de pensée adéquats. J'ai pris au cours de la discussion deux exemples de disputes qui avaient abouti à élargir encore le fossé. Il nous faut nous demander pourquoi des divergences d'opinions peuvent déboucher sur des positions aussi négatives et réévaluer les modalités d'un débat qui a abouti à un tel éloignement de ces positions alors qu'une ouverture au débat et à l'autre s'était faite jour au cours de la période précédente. Sayyid Yasin a posé le problème du projet islamique comme s'il s'agissait d'une alternative globale au système constitutionnel et politique en place. Je ne pense pas, quant à moi, qu'un tel projet soit tellement éloigné de la société égyptienne telle qu'elle se présente à l'heure actuelle. Il existe certes des courants extrémistes qui présentent les choses de cette façon, mais le propre de l'extrémisme est de ne recueillir l'adhésion que d'une minorité. L'important, à l'heure actuelle, est de mettre à jour les facteurs et les circonstances sociales qui favorisent l'expression de l'extrémisme dans la société considérée. Il me semble que l'une des causes fondamentales de l'apparition de l'extrémisme réside dans

Table ronde

l'absence de canaux légaux au travers desquels les courants non extrémistes pourraient s'exprimer et obtenir confirmation de la reconnaissance dont ils bénéficient de la part des autres courants.

S.Y. : Cette question n'est pas épuisée, nous y reviendrons dans la suite de ce débat. Venons-en, si vous le voulez bien, à la problématique actuelle de l'Etat et à ce qu'il est possible d'en augurer pour l'avenir.

A.H. : Je n'entrerai pas ici dans les détails pour me contenter de soulever quelques-unes des principales questions que posent tant la situation actuelle que l'avenir. Tout d'abord, il me semble qu'au plan politique la situation se caractérise par une confusion extrême. Nous avons vécu la période de l'effondrement du projet national, en 1967, puis nous sommes passés par une période au cours de laquelle le pouvoir en place dans les années soixante-dix a imposé un projet qui allait contre les intérêts culturels, sociaux, économiques de larges secteurs de la société. Aujourd'hui, nous sommes dans une phase où l'Etat a relativement relâché son contrôle sur la société. Aujourd'hui, quiconque a une idée peut l'exprimer, protégé par le climat de liberté en vigueur. Mais aussi, de nombreuses pratiques se font jour qui attestent de l'emprise d'un sentiment général d'irresponsabilité, du narcissisme de certains intellectuels et penseurs. Il me semble à la fois incompréhensible et impardonnable d'entendre certains intellectuels utiliser le terme de fascisme religieux pour parler des associations islamiques, tout comme la dénonciation par ces dernières de l'athéisme ou des hérésies de leurs adversaires de gauche est inacceptable. Nous vivons une période où les cartes sont brouillées, où le bon grain se mélange à l'ivraie et où les idées sérieuses et réfléchies le disputent aux idées les plus vaines et les plus superficielles. Dans les périodes comme celle-ci, où l'emportent l'extrémisme et le fanatisme, la réitération d'idées-force n'a pas beaucoup de poids car on leur préfère la facilité et les simplifications. Husâm 'Isa a rappelé avec clarté et rigueur et un grand sens de l'histoire, que les Egyptiens se sont mobilisés derrière Sa'ad Zaghlûl pacha au nom de la nation égyptienne et du patriotisme, soulignant que l'islam n'était pas une composante fondamentale de ce projet. Nous savons aussi que ces mêmes Egyptiens se sont également mobilisés sous le commandement d'Abd al-Nasser au nom du nationalisme, de l'unité arabe et de la justice sociale. Il est donc faux historiquement que le seul slogan susceptible de mettre en mouvement les Egyptiens soit l'islam même s'il est vrai qu'à l'heure actuelle, la clé de leur conscience soit effectivement l'islam, que cela corresponde à la volonté de Dieu ou à celle du peuple. Quelles que soient nos orientations politiques, il nous faut prendre cette donnée avec objectivité. C'est en cela que je dis que l'acceptation de l'islam est à la source de la légitimité, non pas tant comme représentation idéologique mais comme l'acceptation intellectuelle d'un état de fait, indépendamment de savoir ce qui nous a conduit à cette situation. A partir de là, aurons-nous le courage de nous demander ce qui se

passerait s'il y avait en Egypte des élections véritablement libres et sans restrictions ? De fait, de telles élections ont eu lieu et l'on voit clairement où en est arrivé l'équilibre des forces politiques et sociales. L'un des traits caractéristiques des intellectuels égyptiens — on pourrait même y voir le principe fondamental de leur trajectoire collective — est la loi de la dispersion, et non celle de l'unification. Il est faux de dire que les intellectuels égyptiens s'unifient spontanément. Ils ne s'unifient qu'à l'ombre d'un pouvoir politique issu de l'extérieur de leurs rangs et qui leur fixe les règles du jeu, le cas échéant par la contrainte, et qui se montre disposé à jeter en prison tous ceux qui feraient passer leurs intérêts et leur narcissisme avant l'intérêt général. Ainsi, il y a un principe de dispersion à l'œuvre tant entre les divers courants qu'à l'intérieur de chacun d'eux. La tragédie réside dans le fait que, du coup, ils gaspillent leur énergie à polémiquer sur tel ou tel texte ou tel ou tel ouvrage qui n'ont pas le moindre poids ou le moindre statut sur la scène politique réelle. On a ainsi affaire à des regroupements culturels ou idéologiques de type insulaire qui possèdent effectivement des journaux ou des revues mais dont l'influence ne dépasse pas les cercles des gens instruits dans les grandes villes. Ceux-ci peuvent bien représenter le meilleur de la nation, il n'en reste pas moins que la rue prend pour guides de tout autres courants.

Autre conséquence de l'absence d'une vision globale et de priorités clairement identifiées, l'émergence de prises de position contradictoires. Ainsi la gauche égyptienne fait-elle une différence entre l'entrée des forces soviétiques en Afghanistan et celle des forces américaines à la Grenade, démontrant par-là qu'elle est disposée à modifier ses analyses politiques en fonction des équilibres et des alliances politiques. Il me semble qu'il n'y a pas de position intermédiaire possible entre la condamnation de ces deux interventions à la fois ou leur approbation.

D'un autre côté, il me semble que tout n'est pas négatif dans la situation présente de l'Egypte. Il me semble que le fait que certaines forces — qu'il s'agisse d'un capitalisme islamique, de mouvements sociaux ou de courants de pensée — puissent se dégager de l'emprise de l'Etat est en soi un élément positif. Mais il est vrai qu'on n'en finirait pas d'énumérer les aspects négatifs. Nous vivons une situation d'immobilisme : le niveau de tumulte est élevé, mais pas grand chose ne bouge dans la société. Je voudrais, pour finir, proposer un certain nombre d'idées qui me semblent des idées-forces : 1) il ne saurait y avoir de développement ni de projet de renaissance sans que l'Etat y joue un rôle décisif ; 2) il ne peut y avoir de projet de renaissance construit sur les seules aspirations et sur les seuls espoirs des intellectuels ; un tel projet doit répondre aux aspirations et aux besoins des citoyens ordinaires ; dans notre pays, les problèmes des gens ordinaires portent essentiellement sur l'éducation, la santé et le pain quotidien ; 3) quant à la liberté de pensée et d'écrire, elle fait partie des priorités des seuls intellectuels. L'espoir réside dans la jonction des aspirations des intellectuels et celles des citoyens ordinaires, qui ouvrirait la voie à un consensus national

Table ronde

permettant d'envisager la formulation d'un nouveau projet de renaissance. Cette formulation devra être précédée d'un large débat reflétant la diversité des positions et des idées en présence. Dans cette perspective, il importe que la logique dominante soit celle de l'unification et de la préservation de l'unité nationale. C'est à ces conditions que l'Etat peut acquérir de nouveaux rôles et la vie politique se présenter avec un tout autre visage.

A.A. : Au plan politique et culturel, deux problèmes indissociables me semblent posés : d'une part, celui de l'orientation islamique qui se présente comme alternative au projet laïc, tant au niveau de la constitution qu'à celui du système de valeurs ou des relations extérieures du pays, et, de l'autre, celui de l'authenticité et de la contemporanéité. Ces deux questions peuvent s'exprimer en termes politiques ou économiques : en termes politiques, elles concernent le problème de l'élite et de la démocratie en même temps que l'indépendance nationale ; en termes économiques, elles concernent les modèles et les problématiques du développement, dont la question des secteurs public et privé, et celle des relations avec l'extérieur. Je me contenterai de discuter ici le premier point, c'est-à-dire l'alternative islamique.

Le courant islamique n'est pas d'une seule pièce, comme tendent à le laisser croire beaucoup de discours et d'écrits, mais recouvre de nombreuses divergences. Le dénominateur commun des composantes de ce courant est de considérer les textes islamiques comme la source fondamentale de toute élaboration ultérieure dans tous les domaines. La question posée est donc la suivante : existe-t-il effectivement, comme l'affirment certains, une alternative islamique globale capable de prendre en charge les différents aspects économiques, politiques, culturels de la pratique sociale. Ou en d'autres termes, peut-on rendre compte de façon objective et précise des contradictions et des crises que traverse la société égyptienne en se plaçant d'un point de vue islamique ? De nombreuses tentatives se déploient dans ce sens. A commencer par les travaux de ceux que d'aucuns désignent comme les « nouveaux fondamentalistes », parmi lesquels Târiq al-Bishri, 'Adil Husayn et d'autres dont le point de départ est la nécessité d'en revenir au patrimoine culturel arabe et islamique au sens large pour réévaluer à sa lumière l'ensemble des processus historiques tels qu'ils avaient été analysés auparavant. On peut trouver un exemple particulièrement significatif des enjeux de cette réévaluation dans la préface de Târiq al-Bishri à la seconde édition de son livre sur « le mouvement politique en Egypte » où il remet en cause les conclusions auxquelles il était parvenu dans la première édition à propos du rôle des Frères musulmans ou de celui de la gauche socialiste.

Je voudrais insister ici sur la nécessaire distinction qu'il faut opérer entre les pratiques religieuses des masses égyptiennes, d'une part, et, d'autre part, les élaborations doctrinales ou idéologiques qui répondent aux problèmes politiques et sociaux posés dans la société égyptienne.

En termes de pratiques quotidiennes des individus, je ne conteste pas le rôle de nombre d'associations religieuses dans la satisfaction de besoins fondamentaux, y compris en mettant en place des structures économiques indépendantes. Mais au niveau des formulations islamiques globales qui pourraient constituer une alternative à la crise de la société égyptienne, on ne trouve que des généralités abstraites qui ne fournissent pas une base de dialogue. A mon avis, le courant islamique ne peut pas être analysé indépendamment des autres courants en présence, car son développement et son extension renvoient, pour une part, aux crises théoriques des autres courants. Il ne fait en effet pas de doute que la pensée marxiste en Egypte est en crise, tout comme la pensée libérale. Pour ne pas revenir sur la crise de l'Etat dont nous avons parlé tout au long de ce débat, et dont l'affaiblissement dégage la voie à certains courants politiques plutôt qu'à d'autres.

S.Y. : Que signifie exactement le slogan de l'application de la *shari'a* islamique ?

T.B. : Je reprendrai ici à mon compte ce qu'a dit Ali al-Dîn Hilâl et qui n'a pas fait l'objet de discussion. Le problème posé est celui de la légitimité. Quand, en 1919, le Wafd appelle à l'indépendance totale, il n'accorde pas beaucoup d'attention à la situation sociale et économique en considérant que ces problèmes se poseront en leur temps. Il pourra dès lors y avoir des divergences et des conflits, ils interviendront dans le cadre d'une égyptianité et d'un patriotisme restaurés. Il y a là ce que l'on pourrait désigner comme une patrie morale, c'est-à-dire l'ensemble des idées, des valeurs et des croyances sur lesquelles les gens peuvent se retrouver, au-delà des divergences qui les opposent et qui se manifestent dans un cadre commun dans lequel tous les courants de pensée jouissent du droit au désaccord et à l'élaboration personnelle. La pensée islamique n'est pas solidifiée et elle est en mesure d'entrer en interaction avec chaque lieu et chaque époque. Les juristes musulmans s'intéressent à l'heure actuelle à un principe fondamental de cette pensée qui n'est autre que le principe de l'« intérêt collectif » (*al-maslaha*). Il y a là une source féconde d'élaboration juridique susceptible d'ouvrir la voie à l'innovation et à la créativité pour permettre de trouver des solutions aux problèmes posés dans une perspective islamique.

S.Y. : Une autre question essentielle se pose : comment l'Etat doit-il répondre à l'appel pour l'application de la *shari'a* ? Quelles sont les dispositions pratiques qui doivent être mises en œuvre ?

T.B. : On retrouve ici un point que j'ai déjà discuté : y a-t-il ou non une alternative islamique globale au système actuel ? Peut-être une telle alternative n'existe-t-elle pas, ce qui existe ce sont des efforts ponctuels d'élaboration et la méthode qui consiste à tenter d'évaluer d'un point de vue global les programmes et les politiques en vigueur est la plus

sûre voie vers l'erreur. Comme je l'ai dit, il y faut plus de dialogue, et plus profond, que ce qui existe actuellement. Il y faut l'acceptation réciproque, faute de quoi c'est comme si nous vivions sur des îles isolées. Mais dès lors que nous aurons adopté des pratiques de débat véritablement démocratiques, chacun trouvera sa place dans un cadre commun où il pourra s'exprimer librement.

S.Y. : Le courant islamique représenté aujourd'hui au parlement ne réclame pas l'application immédiate de la *shari'a* mais son application progressive. Qu'est-ce que cela signifie au juste ?

T.B. : Il y a tout d'abord un aspect juridique qui porte sur leur conformité ou non à la loi islamique. Je parle ici des sources du droit, qui doivent nécessairement être islamiques et non du détail de chaque jugement qui peuvent très bien ne pas être différents entre la *shari'a* et le droit positif. En effet, la plupart de ceux qui ont étudié le droit civil actuel, adopté en 1948, considèrent que nombre de ses dispositions sont en concordance avec la doctrine de l'imam Mâlik. Le véritable problème est ici celui de la liaison entre les jugements de détail et les sources islamiques du droit. La séparation de ces jugements de leurs sources tend à faire perdre aux gens le sentiment d'appartenir au système de droit en question, et par voie de conséquence à affaiblir le respect qu'ils lui portent et leurs dispositions à s'y conformer. Ainsi, un paysan qui ne sait ni lire ni écrire est prêt à accepter de voir un héritage partagé en tiers, quarts, etc., au nom de la loi islamique. Il en irait peut-être autrement si on lui disait que de telles dispositions sont appliquées au nom de la loi tout court. C'est cette relation entre le texte juridique et ses sources islamiques qui me semble devoir être restaurée. C'est la même question qui se pose par rapport à l'orientation religieuse de l'enseignement, ou de la mise en application par la société elle-même des comportements religieux.

S.Y. : Et en dehors de cet aspect religieux, quelles autres formes doit prendre l'application de la *shari'a* islamique ?

H.I. : J'assistais hier à un colloque auquel participait Khâlid Muhammad Khâlid, au cours duquel on nous a dit, en substance, qu'il ne fallait pas redouter l'application de la *shari'a* dans la mesure où celle-ci signifierait en fait que nous mettrions en application chez nous la meilleure des doctrines occidentales. C'est ainsi que Khâlid Muhammad Khâlid affirma, en toute bonne foi, que le régime de la *shûra* équivalait exactement à la démocratie parlementaire britannique. S'il en est ainsi, tout le problème se ramène à une question d'appellations et il ne nous reste plus qu'à dénommer *shûra* ce que nous baptisons démocratie ! Mais cela permettrait-il de régler les problèmes du monde et des gens ? Et en quoi le principe de la *maslaha* diffère-t-il de l'utilisation de la raison pour faire la balance entre des intérêts divergents, comme cela se passe dans le droit positif ?

T.B. : Tout d'abord, la *maslaha* revêt une signification collective. En ce sens elle émane d'une croyance ou d'une pensée collective qui constitue le réceptacle du sentiment d'appartenance. C'est le sentiment de cette appartenance qui constitue mon point de départ. C'est la voix de l'appartenance qui s'est aujourd'hui affaiblie et qu'il importe de ranimer en s'appuyant sur le patrimoine de la *shari'a* islamique.

H.I. : Ce qui se passe dans la rue alors que je suis ici en train de discuter du courant islamique, dont je reconnais qu'il occupe à l'heure actuelle le devant de la scène politique égyptienne, n'est pas ce qu'en disent Târiq al-Bishri et d'autres penseurs éclairés. Cela est angoissant. D'un point de vue islamique, ce qui se passe dans la rue est soit un salafisme pur et simple, soit un réactionnarisme politique et social au sens traditionnel de ce terme. N'a-t-on pas vu un journal comme *al-Sha'b* — censé dirigé par un « rationaliste »¹¹ — se sentir obligé de prendre la défense d'al-Rayyân¹² contre l'Etat, quand celui-ci se décida enfin à passer à l'offensive contre lui, alors que Rayyân, par ses pratiques, est l'un des principaux suppôts de la dépendance. Aucun projet de renaissance tels que ceux que développe Târiq al-Bishri ne pourra réaliser ses objectifs s'il ne parvient pas à contrôler des sociétés comme celles de Rayyân et à leur imposer des limites. Ce que je redoute c'est que les rationalistes au sein du mouvement islamique finissent par légitimer un projet qui n'a rien à voir avec celui d'une renaissance.

Le problème fondamental, depuis l'époque de Muhammad Ali et jusqu'à Abd al-Nasser, est celui de l'indépendance nationale et rien d'autre. Les conflits entre Egyptiens, tout au long de cette période, tournaient autour d'une seule question : comment réaliser cette indépendance et récupérer notre souveraineté sur nous-mêmes.

Quant aux tentatives de certains penseurs pour nier les recours à la violence par les groupes islamiques, elles sont vouées à l'échec. L'usage de la violence est inscrit depuis le début dans l'histoire de ce courant et renvoie à l'origine même des Frères musulmans. Tout le monde connaît l'histoire de l'assassinat du premier ministre Nukrâchi pacha ainsi que celle du secrétaire de la cour d'appel d'Alexandrie par l'appareil secret des Frères musulmans. Les groupes islamiques qui se sont constitués dans les années soixante-dix ont poursuivi cette tradition. Assassinat du shaykh al-Dhababi, ancien ministre des Wakfs, attaque de l'Académie militaire, dont un certain nombre d'élèves trouvèrent la mort, assassinat du président Sadate, exécution d'officiers et de soldats à Assiout... Ce que je redoute le plus, c'est que, dans le contexte de dissolution générale qui prévaut à l'heure actuelle, l'avantage ne soit pris par d'autres que les rationalistes et qu'en définitive le rôle historique de ceux-ci ne soit en fin de compte que d'assurer une légitimité rationnelle à la rue dont ils n'ont pas le contrôle et dont les Frères musulmans eux-mêmes n'ont pas le contrôle. Voilà en quoi l'avenir me fait peur.

C'est en cela aussi que je suis en désaccord avec Ali al-Dîn Hilâl : ce n'est pas parce qu'une chose existe qu'il faut nécessairement traiter

avec elle. Il est des choses contre lesquelles nous devons lutter, non par le meurtre ou l'excommunication mais en soutenant contre elles une résistance véritable. Il nous faut mener une bataille intellectuelle et refuser de considérer les problématiques de ces groupes comme celles de la société tout entière. J'admets que la problématique de Târiq al-Bishri diffère de celle des groupes islamiques mais, à ne prendre l'islam que dans un sens général et globalisant, sa capacité à fonder la légitimité est, elle-même, extrêmement générale de même que sa capacité à changer le cours des choses. Je suis musulman de patrie, d'histoire, de religion, de famille. Que pourrait m'apporter de plus cette idéologie dont on appelle à cors et à cris la mise en application. La défense d'al-Rayyân par 'Adil Husayn signifie que désormais, pour ce courant, tout ce qui se proclame islamique mérite d'être défendu à n'importe quel prix, ce qui justifie notre résistance car cela veut dire que l'islam peut recouvrir tout et n'importe quoi. En définitive, le problème est que nos divergences ne doivent pas porter sur des textes ou sur des programmes mais directement sur les problèmes de la société égyptienne. D'où la nécessité d'en revenir à ce type de formulation : quelle est la position de la *shari'a* sur tel ou tel problème. Quand 'Adil Husayn nous dit : « Venez, réécrivons les sciences humaines ! », qu'est-ce que cela signifie au juste ? J'avoue que j'ai frémi en lisant cette invitation. Réécrire les sciences de l'homme ? La science est un absolu et je ne pense pas qu'il puisse exister une science islamique ou non islamique. Sinon cela signifierait qu'il existe des sciences pour les musulmans et d'autres pour les coptes ! Cela n'est pas raisonnable ! C'est un véritable reniement de la part d'un auteur qui avait fait la preuve de ses capacités.

T.B. : Je voudrais répondre brièvement à ce que vient de dire Husâm. Premièrement, ce que je redoute le plus, de la part des rationalistes laïcs, c'est que, sans le savoir, la bataille qu'ils livrent à l'heure actuelle contre l'islam politique ait pour effet de justifier ou de renforcer des forces étrangères hostiles qui visent à saper notre unité et à affaiblir notre sentiment d'appartenance en prélude à notre absorption dans l'orbite de l'Occident. Deuxièmement, l'ensemble des forces qui se sont manifestées dans l'histoire égyptienne ont eu recours à la violence, et il est historiquement et théoriquement faux de lier son emploi à tel ou tel courant, à telle ou telle idéologie ou à telle ou telle croyance en particulier. Quant à ce qui s'écrit à propos de nouvelles sciences de l'homme, cela ne signifie pas que la science ne soit pas absolue, mais seulement que les sciences occidentales de la société ne sont pas idéologiquement désengagées et ne sont pas entièrement scientifiques.

S.Y. : Quelles que puissent être nos divergences intellectuelles ou politiques, il n'y a devant nous pas d'autre voie que le dialogue démocratique qui, avec le temps — en espérant que ce ne soit pas trop long —, finira par rapprocher les positions, ouvrant la voie à une formule de consensus national débouchant sur le projet d'une nouvelle renaissance,

apte à satisfaire les besoins matériels et spirituels fondamentaux des Egyptiens, élites et masses réunies.

Le Caire, juin 1987.

NOTES DU TRADUCTEUR

1. Revue fondée en 1897 par Rashîd Rida pour recueillir et systématiser les enseignements de son maître Muhammad Abduh.

2. « Fondamentaliste », partisan d'un retour aux modèles et aux valeurs des grands ancêtres (les califes bien guidés), dépréciant les élaborations ultérieures des théologiens et des juristes accusés d'avoir éloigné les musulmans de la pureté native de leur religion.

3. Shukri Mustafa est le chef de la « Société des musulmans », groupe baptisé *Takfir wa Hijra* (Excommunication et Hégire) par les media, qui a enlevé et assassiné en 1977 le chaykh al-Dhahabi, ancien ministre des Wakfs, avant d'être démantelé par la police et ses dirigeants exécutés.

4. *Wâli* : gouverneur, préfet, représentant d'une autorité éminente : *Hâkim* : ici, souverain de droit.

5. Premier « journal officiel » égyptien, fondé par Rifâ'a al-Tahtâwî à la demande de Muhammad Ali pour tenir au courant des projets du monarque les membres de son administration.

6. Ali Abd al-Râziq est l'auteur, en 1925, du très controversé *al-Islam wa Usûl al-Hukm* (L'islam et les fondements du pouvoir), qui nie le caractère islamique de l'institution califale, qui lui vaudra d'être déferé devant la justice ; Mustafa Abd al-Râziq, le frère du précédent, qui fut recteur d'al-Azhar, était un libéral, fortement imprégné de culture française, et dont les attitudes évoquent beaucoup plus un Rifâ'a al-Tahtâwî qu'un Rashid Rida.

7. Le shaykh Mitwalli al-Sha'râwî est un prédicateur traditionnel, extrêmement populaire, dont le prône du vendredi est retransmis à la télévision et qui anime de nombreuses émissions religieuses ; Mustafa Mahmûd est un médecin et essayiste, transfuge du marxisme, lui aussi extrêmement populaire, qui présente une émission hebdomadaire sur « la science et la foi ».

8. Il s'agit de la Charte d'action nationale, adoptée en 1962, et qui constitue le document fondateur du socialisme arabe.

9. A la suite de son alliance avec les Frères musulmans, le Parti du travail est devenu le premier parti d'opposition au sein du Parlement égyptien, faisant élire sur ses listes une soixantaine de députés, et son chef, Ibrâhîm Shukri, est devenu le leader officiel de la dite opposition.

10. Ce que l'on a désigné comme la loi Jihâne (al-Sadate) prévoyait la possibilité pour la première épouse d'obtenir le divorce automatiquement en cas de remariage du mari, qui était par ailleurs tenu de l'en informer, ce qui n'était pas le cas auparavant. Alors même qu'elle avait suscité de vives polémiques et l'opposition virulente des milieux religieux, cette loi fut abrogée au prétexte d'un vice de forme constitutionnel, et non pas quant au fond, et aussitôt revotée, quasiment dans les mêmes termes par l'Assemblée du Peuple. Sur cette question, cf. Bernard Botiveau, « Les récentes modifications du code égyptien du statut personnel : genèse d'un débat sur le droit de la famille », in *Bulletin du CEDEJ*, 18, 1985.

11. *Al-Sha'b* est l'hebdomadaire politique du Parti du travail. Il est dirigé par 'Adil Husayn, un économiste passé du marxisme à l'islamisme en l'espace d'une année.

12. Une des plus importantes sociétés islamiques de placements de fonds, qui a réussi à drainer au cours de ces dernières années près de 4 milliards de dollars qui lui ont été confiés notamment par les travailleurs égyptiens dans les Etats pétroliers mais aussi par une multitude de petits épargnants, et qui sert à ses adhérents des « intérêts » (ce n'est pas comme cela qu'ils sont définis) pouvant atteindre 25 %.

Published Weekly, Except on Sundays, Holidays, and Days When the Office is Closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance

Single Copies, 15 Cents

Entered as Second-Class Matter, May 2, 1902

Postage Paid at Chicago, Ill.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917

Authorized by Act of October 3, 1917

Postmaster: This publication is published weekly, except on Sundays, holidays, and days when the office is closed

LA NAISSANCE DU FONCTIONNAIRE

Ghislaine ALLEAUME

Lorsqu'il accède en 1805 au gouvernement de l'Egypte, Muhammad 'Alî hérite d'une situation administrative particulièrement complexe. Durant les deux derniers siècles de la domination turque, s'était mis en place un double système de contrôle du pays : si la gestion centrale de l'Etat restait entre les mains de la hiérarchie administrative ottomane, l'administration des provinces et une large part de l'exploitation fiscale du pays étaient laissées au pouvoir des émirs commandant les grandes maisons mamloukes. Les rivalités qui déchiraient le beylicat furent à l'origine des guerres civiles qui ensanglantèrent le pays durant près d'un demi-siècle et auxquelles l'administration centrale se révéla incapable de mettre un terme. L'élimination progressive de ces diverses factions assura à Muhammad 'Alî son investiture à la *wilâya* de l'Egypte. Mais l'éradication des Mamlouks, en tant que force politique du moins, laissait un vide qui rendait d'autant plus urgente la réforme administrative que la faillite de l'ancien système était patente. L'évolution qui s'amorce alors, et qui dépasse de beaucoup le seul règne de Muhammad 'Alî, aura entre autres conséquences celle de créer un groupe spécifique de fonctionnaires porteur d'une nouvelle conception du service de l'Etat.

A la fin de l'époque ottomane, du fait même de l'existence d'une double hiérarchie « de gouvernement » et « de pouvoir »¹, les charges essentielles du service public étaient assurées par des personnels relevant de statuts fort divers. Les officiers de l'administration ottomane, envoyés d'Istanbul et qui étaient nommés au Caire comme ils eussent pu l'être à Damas ou à Alep, étaient de loin les moins nombreux², mais

ils occupaient les postes les plus importants des services centraux : c'était, d'abord, le gouverneur lui-même (*wâlî*), nommé pour un an, et son lieutenant, le *katkhûda* ; les commandants (*qabûdân-s*) des places d'Alexandrie, de Damiette et de Suez, le juge des armées (*qâdî al-'askar*) et, parfois, le chancelier (*defterdâr*) qui, toutefois, était, à la fin du XVIII^e siècle, plus souvent choisi au sein de la hiérarchie mamlouke. Ce second groupe fournissait, de son côté, les 24 *sandjaq*-beys qui se partageaient le reste des hautes fonctions civiles et militaires : émir du pèlerinage, vice-gouverneur (*qâ'immaqâm*), gouverneurs de province, gouverneur du Caire (*shaykh al-balad*), etc. Chaque émir avait sa propre maison, et donc ses officiers, dont certains (Ileurs *kâshif-s* ou lieutenants) pouvaient à leur tour occuper des postes importants de l'administration ottomane. Entre ces hommes, qui constituaient le sommet de la hiérarchie, et les administrés, il existait encore de multiples catégories de personnels, généralement héritées d'une tradition administrative proprement égyptienne et dont les services du cadastre et du fisc donnent les meilleurs exemples³.

A la diversité des statuts, des origines et des formations correspondait celle des modes de rétribution. L'Etat ottoman rémunérait généralement les officiers de haut rang en leur abandonnant une partie (*muqâta'a*) de l'exploitation économique de la province qu'ils administraient. Ce pouvait être une concession foncière ou douanière (*timar*), dont le bénéfice leur était accordé aussi longtemps qu'ils restaient en fonction. L'exemple le plus parfait en est celui du Pacha lui-même, qui jouissait de l'usufruit de l'Egypte entière, à charge pour lui d'acquitter les charges inhérentes à sa gestion. Plus souvent, et pour des dignitaires de moindre rang, c'était une concession, d'importance variable, sur l'affermage (*iltizâm*) de l'impôt ou de certaines industries d'extraction (carrières, mines, marais salants). A ces revenus s'ajoutait, dans certains cas, une pension annuelle, d'un montant déterminé en fonction du grade de l'intéressé. A l'opposé, les personnels des diverses catégories impliquées au niveau de l'administration locale étaient généralement rétribués par des honoraires, en nature ou en espèces, payés par les administrés eux-mêmes (*baqshîsh*, *risha*, *hulwân*, etc.).

Les charges de l'Etat étaient, dans ce système, relativement limitées. Les obligations dont le pacha d'Egypte était redevable à l'égard de son suzerain, le sultan, en résument l'essentiel. Il devait assurer la défense des frontières et contribuer à maintenir l'intégrité territoriale de l'Empire en conservant à la Sublime Porte la tutelle de la province qui lui était confiée. Il disposait pour ce faire de forces régulières de l'armée ottomane stationnées en Egypte. Elles concouraient également au maintien de la sécurité intérieure et assuraient donc tout à la fois des fonctions militaires et de police. Le *wâlî* était d'autre part chargé de l'exploitation économique du pays, de façon à assurer le paiement du tribut annuel dû à la Porte et quelques prestations en nature sur des produits agricoles dont le Sultan se réservait le monopole, le service des deux villes saintes et l'organisation du pèlerinage. Le surplus lui revenait, mais il devait

encore acquitter l'ensemble des dépenses de fonctionnement de son administration, soit, essentiellement, la solde de l'armée et les salaires des fonctionnaires, les pensions dues à certains dignitaires civils ou religieux et l'entretien de quelques grandes fondations pieuses, ainsi qu'un volant relativement restreint de dépenses de Travaux Publics (alimentation en eau des grandes villes et entretien des canaux et barrages sultaniens). Dans le budget de l'Etat égyptien, la charge la plus lourde était donc, de loin, la charge salariale (53 millions de paras en 1798), dont une large part revenait à l'armée. Les autres dépenses de l'administration civile ne représentaient que 6 % environ de l'ensemble des revenus de la province (5 millions de paras sur 120), loin derrière le service du pèlerinage et des villes saintes (près de 30 millions de paras soit 25 % environ du budget) ⁴.

La définition de la « chose publique », de ce qui faisait le domaine propre de l'intervention de l'Etat, restait donc relativement restreinte, comme d'ailleurs dans les Etats d'Ancien Régime de l'Europe contemporaine. Le contrôle et l'exploitation du pays se faisaient par délégation successive du pouvoir (du sultan au pacha, du pacha à ses dignitaires) et le service public était assuré par des officiers titulaires de charges plus que par de véritables fonctionnaires. C'est sur ces deux points précisément — par la croissance de l'appareil d'Etat et la création de la fonction publique —, que les réformes entreprises à partir du règne de Muhammad 'Alî créeront progressivement une rupture définitive avec la tradition ottomane de gouvernement.

La transformation, bien évidemment, n'est pas immédiate. Au niveau strictement politique, d'ailleurs, les termes du contrat qui unit le nouveau gouverneur au sultan restent ce qu'ils avaient toujours été : Muhammad 'Alî et ses successeurs, jusqu'à Ismâ'il inclusivement, ne seront jamais que les gouverneurs d'une province ottomane à qui les services rendus à la Sublime Porte ont acquis certains privilèges, une autonomie de gouvernement accrue et la transmission héréditaire de leur dignité. A son avènement, Muhammad 'Alî n'a, d'autre part, pas de programme de réforme clairement établi. Sa conduite est dictée, avant tout, par la nécessité où il se trouve de remplacer les personnels anciens et de restaurer la capacité économique d'un pays ruiné par la guerre. Les premières mesures qu'il prend portent d'ailleurs sur la démilitarisation du pays : dès 1806, il s'attache à obtenir le départ des corps auxiliaires de l'armée ottomane (Dallâts et Albanais), dont l'entretien est ruineux pour son Trésor et qui, au moindre retard dans le paiement de leur solde, mettent le pays à feu et à sang. La mort d'al-Alfî, l'année suivante, vient fort à propos affaiblir la dernière grande coalition mamlouke, dont le massacre de la Citadelle en 1811 ne fera qu'éliminer les derniers partisans.

Une fois la pacification du pays achevée, postérieurement à 1810, il s'attache d'abord à mettre en place un système d'exploitation directe du potentiel économique de l'Egypte : l'abolition de l'*iltizâm* en 1813 et

son remplacement par la perception directe de l'impôt, la réfection du cadastre (1813-1815) et la redistribution des terres incultes, le monopole de l'Etat sur la commercialisation de certains produits agricoles notamment ceux destinés à l'exportation (1812) et la création des premières manufactures (1811-1815) sont autant de mesures qui visent tout à la fois à priver les anciens gouvernants des sources de leur puissance économique et à supprimer tout intermédiaire dans la capitalisation de revenus, désormais perçus directement par les agents de l'Etat. Une centralisation croissante de leur gestion est assurée, parallèlement, par la réforme des finances publiques : dans les services centraux, la Caisse centrale (*khazîna*), chargée des comptes des provinces, est réorganisée en 1805 et la Trésorerie générale (*rûznâmga*) en 1813 ; les Douanes d'Alexandrie en 1806, de Damiette en 1807, de Rosette en 1811 et de Suez en 1819, le sont ensuite, tandis que le commerce extérieur est placé sous la tutelle d'un nouvel organisme, le *dîwân al-tigâra*, créé en 1818.

La réorganisation de l'administration provinciale, réalisée pour l'essentiel de 1813 (remaniements du découpage territorial à l'occasion des premiers travaux cadastraux) à 1826 (suppression définitive des anciennes *wilâya*-s héritées de l'époque ottomane), permet enfin la mise en place d'un réseau administratif infiniment plus serré et fortement centralisé, qui constitue la condition *sine qua non* pour que ce nouveau système de faire-valoir direct puisse fonctionner efficacement. Les treize provinces qui existaient en 1805, sont remplacées par trente-quatre *ma'mûriyya*-s comptant chacune de un à quatre *qism*-s (soit une cinquantaine en tout) et regroupées elles-mêmes en cinq directions générales (trois pour le Delta et deux pour la Haute-Egypte) dont le gouvernement est confié aux fils et aux gendres du vice-roi⁵. D'une manière générale, d'ailleurs, tous les postes que compte cette nouvelle hiérarchie (près d'une centaine) seront attribués à des membres de son entourage immédiat ou de sa clientèle (essentiellement des anciens officiers de la milice albanaise ou des mamlouks ralliés de bonne heure à sa cause). Localement, ils s'appuieront sur des notables traditionnels (les *shaykh-s al-balad* ou les *shaykh-s al-Arab*) qui ont autorité directe sur les communautés provinciales et dont la loyauté est acquise ou fortement contrôlée.

C'est alors seulement que commencent à s'élaborer les règles d'un nouveau fonctionnement administratif. En 1818, est promulguée une première ordonnance qui en fixe les deux principes fondamentaux : 1) toute affaire doit être débattue en conseil et réglée à la majorité des voix ; 2) toute affaire doit être portée à la connaissance du pacha⁶. En même temps qu'il affirme l'autocratie du souverain et la centralisation extrême de son gouvernement, ce premier texte de législation administrative jette donc les bases d'un contrôle collégial de la gestion publique. En 1824-25, sont d'ailleurs institués deux conseils, l'un pour l'administration civile (le *maglis 'âli i-mulkiye* créé à partir du *dîwân i-mulkiye*) et l'autre pour l'administration militaire (le *maglis djihâdiye* créé au sein du *dîwân djihâdiye*), qui sont tout à la fois des assemblées délibératives chargées d'examiner les questions administratives que leur

soumettent les divers services qui relèvent de leur compétence et des cours de justice ayant à juger des litiges entre les particuliers et l'administration ou des fautes professionnelles des fonctionnaires. Ils donneront naissance, en 1842, à la Haute-Cour de justice (*gam'iyyat al-haqqâniyya*) qui, bien que d'essence exclusivement militaire, sera le conseil de discipline de l'ensemble des personnels de la fonction publique. Ces deux conseils sont eux-mêmes doublés, en 1829, par une autre instance consultative, l'Assemblée générale (*gam'iyya 'umûmiyya*) qui se réunit une fois par an et où siègent, aux côtés des hauts fonctionnaires, les grands dignitaires religieux et une centaine de délégués provinciaux⁷, les représentants, donc, de la société civile, invités, pour la première fois, à traiter directement des affaires de l'Etat. L'une de ses premières décisions sera de suggérer la création d'un système d'enseignement professionnel pour les fonctionnaires, notamment dans les langues arabe et turque et les « sciences de l'agriculture » : deux professeurs, choisis pour leurs compétences linguistiques et leur connaissance des provinces, seront ainsi chargés d'assurer la formation des écrivains du *dîwân 'âlî*, avant qu'ils ne soient nommés dans l'administration provinciale.

La création du Journal Officiel et de l'Inspection Générale des services en 1828, des Archives centrales l'année suivante, en dotant la nouvelle administration d'instances d'enregistrement et de contrôle de ses décisions, favorise la mise au point d'un nombre croissant de textes réglementaires. Ils sont encore partiels et édictés au coup par coup. Mais, dans la décennie suivante, la réorganisation du Cabinet (*ma'iyya saniyya*)⁸ et la fondation d'un grand nombre de nouveaux services (bâtiments en 1830 ; arsenal en 1831 ; manufactures en 1832 ; *zabtiyya* ou police du Caire en 1834 ; écoles en 1837) provoquent un nouvel effort d'élaboration institutionnelle. Un second règlement d'ensemble est promulgué en 1837-38, qui stipule le nombre et l'attribution des différents services et fixe donc le nouvel organigramme de l'administration égyptienne. Le *Siyâsetnâme* qui lui est annexé, et qui en constitue, en quelque sorte, le décret d'application, formule pour la première fois de façon détaillée, dans ses articles 1 à 14, les obligations de service des fonctionnaires. Il fournira ensuite le cadre juridique de tous les règlements organiques édictés dans les années suivantes pour régir les différents corps de la fonction publique et dont celui du Corps des ingénieurs de l'irrigation, publié dès 1835, pourrait avoir été le modèle⁹. Pour chaque administration et pour chaque catégorie, ils précisent le niveau et le mode de recrutement des personnels, la nature de leur service, le code de discipline qui leur est applicable, la hiérarchie de leurs grades et salaires, les conditions dans lesquelles des promotions leur sont accordées et les avantages sociaux (congrés de maladie, retraites, pensions d'invalidité, etc.) auxquels ils peuvent prétendre.

Dès lors, on peut considérer qu'est réellement constituée une fonction publique, dont les agents sont recrutés en fonction de compétences spécifiques (ils sont ingénieurs ou médecins, rédacteurs ou traducteurs,

etc.), acquises dans des institutions placées sous le contrôle de l'Etat (les écoles du gouvernement), et affectés dans des corps dont l'activité est fixée par une charte. Mais la mutation est lente et sectorielle. Elle est dépendante à la fois de la croissance de l'appareil d'Etat et de l'évolution des procédures de recrutement. Si les domaines neufs (comme la Santé publique ou le Génie civil) sont, dès l'origine ou presque, dotés de cadres réformés, il faudra attendre la fin du siècle pour que les plus anciens et ceux, notamment, où le poids de la tradition indigène était le plus fort (l'arpentage ou le fisc), soient alignés sur le même modèle. Durant tout le siècle donc, si ce n'est davantage, l'Egypte vit dans un système administratif hybride. Les personnels de l'Etat ont, selon leur catégorie, des statuts hétéroclites, pouvant se marquer jusque dans le mode de rétribution : le jeune technicien diplômé des écoles modernes est salarié et mensualisé, mais l'écrivain qui, au village, tient les registres du cadastre continue d'être payé par ses administrés. Du point de vue de l'usager, la situation était loin d'être claire et on peut aisément comprendre que se soient maintenues très tard (et jusqu'à nos jours) des pratiques que l'on aurait tort d'analyser systématiquement en terme de corruption.

Certains secteurs, d'autre part, échapperont jusqu'à l'époque contemporaine à ces nouvelles législations. Les plus hautes charges (à commencer par celle du *wâlî*) sont systématiquement « hors cadre » et continuent d'être attribuées à des officiers nommés directement par le sultan ou le vice-roi. Les khédivs d'Egypte n'auront d'ailleurs jamais le droit de nommer eux-mêmes, au-delà du grade de colonel, les officiers supérieurs de leur armée : cette restriction imposée, dès l'origine, à leur autonomie, sera maintenue jusqu'à l'occupation anglaise. Elle interdira l'accès des Egyptiens aux plus hauts postes de commandement, mais surtout, elle contribuera à maintenir durant tout le siècle, au sein de l'Etat moderne, une part de tradition ottomane. L'administration territoriale n'est, de son côté, que formellement intégrée dans le nouveau système. Vers le milieu du siècle, tous les postes de commandement (de celui de gouverneur de province à celui de gouverneur de district) des provinces de Girga et d'Asyut, de Qînâ et d'Isnâ, étaient détenus par les membres d'une seule et même famille, celle d'Ahmad bey Abû Mannâ', *shaykh al-'Arab* et ancien *multazim* de la région de Qînâ¹⁰. Il est évident que ces hommes devaient leur nomination à leur appartenance lignagère et non à leur formation. Ils recevaient les mêmes titres et les mêmes grades que leurs collègues de l'administration civile ou militaire mais échappaient aux contraintes de carrière qui leur étaient imposées (nomination en n'importe quel point du territoire national, progression hiérarchique faisant parcourir tous les échelons d'une fonction, etc.). Ils étaient nommés *es-qualité*, parce qu'ils avaient acquis, par transmission héréditaire, le contrôle direct des populations civiles. Or, si toutes les régions d'Egypte n'offrent pas des exemples aussi spectaculaires, partout la politique des notables a pesé très lourdement sur les nominations des gouverneurs de province. Dans ce domaine, il faudra attendre la révolu-

tion de juillet pour que s'opère une véritable rupture. Et encore ne fut-elle que partielle ¹¹.

L'apparition de la fonction publique ne concerne donc ni la totalité de l'appareil d'Etat, ni l'ensemble du personnel de l'administration égyptienne au XIX^e siècle. Ne peuvent être considérés comme des fonctionnaires au sens plein du terme que les seuls *effendis* employés dans les secteurs neufs ou réformés de l'administration civile ou militaire (la loi égyptienne, longtemps, ne fera pas la distinction). Le groupe, dont l'émergence à elle seule bouleverse la stratification traditionnelle de la société civile égyptienne, n'en aura d'ailleurs qu'une plus forte spécificité.

A partir de 1820, ces nouveaux serviteurs de l'Etat, comme on dit alors en arabe (*mustakhdimin*, le strict équivalent du « civil servant » de l'anglais), seront systématiquement recrutés au sortir des nouvelles écoles créées par le gouvernement. Contrairement à ce que l'on croit parfois, ces établissements n'ont jamais constitué un système d'enseignement général. Ils se situent plutôt dans la tradition des écoles palatines destinées à la formation des personnels de chancellerie, qu'avaient connues aussi bien l'administration mamlouke que l'administration ottomane. Il faudra attendre le règne d'Ismâ'il pour que soient jetées, bien timidement d'ailleurs, les bases d'un enseignement général public et gratuit. Pour l'heure, ces « écoles du *mîrî* » (*madâris amîriyya*, qu'on pourrait presque traduire par « écoles du service public ») n'ont d'autre vocation que de former les personnels dont l'administration a besoin. En 1839, le système comportait une cinquantaine d'écoles primaires réparties dans les provinces (près de 5 000 élèves), huit écoles spéciales dont cinq militaires (2 000 élèves environ), une école préparatoire (600 élèves) et deux écoles supérieures (500 élèves) installées au Caire ¹².

Jusqu'en 1840, elles-mêmes recruteront leurs élèves, en règle générale, par la conscription scolaire, une procédure relativement brutale qui est le strict pendant de celle utilisée pour la formation du *nizâm djedîd*, la nouvelle armée instruite à la manière européenne. Après avoir consulté ses chefs de service, le pacha détermine le nombre d'enfants dont il a besoin et désigne les provinces qui doivent les fournir. Il en informe les gouverneurs et fixe le contingent imparti à chacun. Les gouverneurs, à leur tour, le répartissent entre les différents districts et villages de leurs circonscriptions. La troupe, enfin, va réunir les enfants que les chefs de village, en dernière instance, ont désignés ¹³. On ne connaît ni le volume total de ces campagnes de conscription scolaire, ni leur répartition géographique exacte. Les villes n'étaient que très exceptionnellement désignées et, quand elles l'étaient, c'était pour des objectifs précis : Alexandrie ou Damiette pour l'école de la Marine, le Caire pour l'école des Arts et Métiers. Les Bédouins semblent avoir été épisodiquement requis de fournir des cavaliers ou des artisans du cuir. Mais tous ces cas restent marginaux : comme pour l'armée, la très

grosse masse des recrues semble avoir été fournie par la Haute-Egypte (Girga, Asyut) et le centre du Delta (Minûfiyya et Gharbiyya).

Le système, évidemment, est impopulaire. Par la brutalité et l'arbitraire avec lesquels les enfants sont arrachés à leurs familles, mais surtout par la menace que fait peser sur leur avenir la perméabilité permanente maintenue, à tous les échelons, entre les deux carrières civile et militaire : les élèves peuvent à tout moment être incorporés à l'armée et le sont même systématiquement quand ils ne donnent pas, ou ne donnent plus, satisfaction. Cela devait même arriver assez fréquemment. Les échecs scolaires étaient nombreux et l'on se souciait peu d'y remédier puisqu'un mauvais élève pouvait toujours faire un bon soldat. Le décalage entre les statistiques des écoles primaires et celles des écoles spéciales et supérieures suggère même que cette déperdition pouvait atteindre près d'un tiers des effectifs. Les écoles, enfin, étaient elles-mêmes organisées sur le modèle militaire par l'uniforme, l'internat, la solde accordée aux élèves, les grades et l'organisation en brigades. Et même une fois affecté dans un service civil, le jeune diplômé restait à tout moment mobilisable. Les familles resteront donc, pendant fort longtemps, totalement hostiles aux écoles du gouvernement qui n'aura d'autre ressource que de maintenir la conscription.

Quand tout se passait bien, les carrières offertes aux jeunes recrues pouvaient cependant être attrayantes. Celle de Hasan bey Gum'a, un ingénieur contemporain de 'Alî Mubârak et qui fut son condisciple à l'école de Qasr al-'Aynî, puis à l'école Polytechnique, en fournit une illustration très moyenne. Né à Abnub, vers la fin des années vingt, il est recruté tout jeune lorsque s'ouvre, en 1833, l'école primaire d'Asyût. Il y apprend à lire et à écrire, avant d'être muté, l'année suivante, à l'école de Qasr al-'Aynî. Après une année passée à l'école préparatoire d'Abû Za'bal, il intègre l'école Polytechnique en 1837 et y fait le cursus complet des études. Diplômé en 1842, il est affecté, en qualité d'ingénieur-adjoint dans le service des irrigations, où il fera toute sa carrière en franchissant, avec une remarquable régularité, tous les échelons de la hiérarchie. Il la terminera en 1873, dans le grade de lieutenant-colonel et les fonctions d'inspecteur en chef des irrigations de la Basse-Egypte et de vice-président du conseil de l'agriculture¹⁴. Son salaire mensuel est alors de 4 000 piastres *dîwânî* soit 1 000 fois le salaire journalier d'un ouvrier spécialisé (un maçon, par exemple) et 2 000 fois celui d'un ouvrier agricole.

Les sources prosopographiques nous conservent même des exemples de réussites bien plus exceptionnelles. Elles concernent, bien sûr, les meilleurs éléments, ceux notamment qui avaient pu être désignés pour aller compléter leur formation dans le cadre des Missions scolaires égyptiennes en Europe, qui de 1826 à 1848, ont accueilli près de 300 étudiants¹⁵. Ils étaient, par là-même, promis aux meilleures carrières. Mais il est frappant de constater que les plus beaux succès sont généralement le fait de la toute petite minorité de « volontaires » qui entraient dans les écoles de leur plein gré. Ou plutôt sans y être contraints, car ils

étaient le plus souvent poussés par la nécessité. En analysant leurs biographies, on pourrait en effet y distinguer trois types principaux : l'orphelin, l'enfant fugitif et celui que l'on pourrait appeler « le fils du sergent-chef ».

Les orphelins semblent avoir été particulièrement nombreux et on peut penser que, de ce point de vue, les écoles de Muhammad 'Alî ont joué un peu le même rôle que nos Prytanées militaires : elles offraient aux jeunes garçons que le destin privait de leur soutien familial naturel un moyen de trouver quand même une position dans la société. L'histoire de Mustafa Bahgat en est une parfaite illustration. Né en 1813 à Mît Abû 'Alî en Sharqiyya, il est le fils d'un militaire albanais et d'une dame issue de la plus grande famille du village puisque c'est en son sein que sont choisis, depuis toujours, les *shaykh*-s de la petite communauté. Orphelin à cinq ans, l'enfant est confié par son oncle paternel, agissant en qualité de tuteur, à Hasan pacha, un des grands officiers de la milice albanaise au Caire. Celui-ci accepte de le prendre en charge et lui donne un précepteur qui lui apprend à lire et à écrire. Un an plus tard, il le fait entrer à l'école de Qasr al-'Aynî. En d'autres termes, pour lui donner plus de chance d'assurer son destin, il le fait entrer dans une maison plus puissante que la sienne (celle du vice-roi), reproduisant en cela, strictement, le geste par lequel l'enfant lui avait été confié. Trois ans plus tard, soit à l'âge de neuf ans seulement, le jeune Bahgat entre à l'école Polytechnique où ses bons résultats lui vaudront, en 1826, d'être choisi pour partir à Paris au sein de la première mission scolaire en France, celle-là même qui était placée sous la conduite spirituelle de Rifâ'a al-Tahtâwî. Il y restera dix ans, suivra un temps les cours de la polytechnique française et sera l'un des trois élèves égyptiens d'Auguste Comte. Il fera, à son retour, une carrière des plus brillantes et son nom sera, dès lors, associé à tous les grands travaux publics réalisés en Egypte : barrage du Delta, aménagement du cours inférieur du Bahr Yûsuf, création de la première ligne de chemin de fer, percement de l'Ibrâhîmiyya, travaux de l'isthme de Suez, etc. Ses bons états de service lui vaudront non seulement une promotion très rapide (jusqu'au grade de général), mais surtout un grand nombre de gratifications foncières : vers 1860, il possédait plus de 2 600 feddans (environ 1 000 hectares) de terres agricoles, pour la plupart situées dans sa région natale et jouissait en outre d'un salaire mensuel de 10 000 piastres *dîwânî*. A sa mort, cependant, il aura à peu près tout perdu de cette fortune : des réussites aussi soudaines ne sont pas toujours faciles à assurer ¹⁶.

Les enfants fugitifs étaient moins nombreux mais réussissaient également bien. 'Alî Mubârak en est l'exemple le plus fameux mais il n'est pas un cas isolé. Comme lui, c'est à une fugue qu'Ibrâhîm al-Nabrawî, médecin personnel de Muhammad 'Alî et doyen de l'ordre des médecins, dut sa vocation. Né à Nabrawa, en Gharbiyya, il quitte très tôt l'école coranique de son village pour travailler au petit négoce dont vivent ses parents et qui devait être bien modeste : chargé d'aller au Caire vendre un chargement de pastèques, l'enfant s'acquitte si mal de sa mission

qu'ayant tout perdu et redoutant la colère de ses parents, il n'ose rentrer chez lui. Isolé et sans argent, il se réfugie alors à l'université d'al-Azhar, sans doute seulement parce qu'il est ainsi assuré du gîte et du couvert. La chance voulut que, peu après son arrivée, le gouvernement qui avait besoin d'élèves pour sa toute nouvelle école de médecine, lançait une vaste campagne de recrutement au sein des étudiants de la grande mosquée. Le jeune Ibrâhîm se porte aussitôt volontaire et intègre l'école préparatoire d'Abû Za'bal. Bon élève, il est bientôt choisi pour partir en France achever ses études. A son retour, en 1834, il est nommé professeur à l'école de Qasr al-'Aynî. Brillant médecin et surtout excellent chirurgien, il s'y distingue si bien que, très vite, Muhammad 'Alî en fait son médecin personnel et celui de ses proches. Cette nouvelle charge lui vaut un avancement rapide, jusqu'au grade de colonel, de multiples gratifications et une immense réputation. Fidèle au pacha, qu'il accompagne partout, il sera, à sa mort, reconduit dans ses fonctions par 'Abbâs. La qualité de la clientèle que lui ont acquise ses talents de chirurgien orthopédiste lui permet d'amasser une fortune considérable qu'il utilise à acheter des terres et des esclaves. A sa mort, en 1863, il laisse à ses enfants 16 000 livres de dettes, mais aussi 1 700 feddans de terres agricoles en Qalyûbiyya et en Gharbiyya ¹⁷.

Enfin, les derniers de ces « volontaires », et les seuls peut-être à l'être vraiment, sont les quelques fils de sous-officiers ou de petits employés que leurs parents poussent à entrer, à leur tour, au service de l'Etat. Ahmad Hasanayn, directeur de l'arsenal et commandant en chef des vapeurs khédiviaux est l'un d'entre eux. Originaire de Munyat Habib, en Gharbiyya, son père, Hasanayn, avait été mobilisé dans l'armée d'Ibrâhîm au moment des campagnes de Morée. Il eut la bonne fortune de ne pas y mourir et même de s'y distinguer assez pour y gagner des galons de sergent-chef. La guerre finie, il emmène sa femme (une dame originaire de Shubrâ Bâbil) et son tout jeune fils à Alexandrie, où il a décidé de s'établir, peut-être simplement parce que c'est dans cette ville qu'il a été démobilisé et que c'est donc là que lui est versée sa pension de retraite. L'expérience l'avait convaincu, sans doute, que le métier de soldat n'était, au fond, guère plus rude que celui de paysan et que celui d'officier avait même de sérieux avantages : il offrait, en tout cas, une solde régulière, payée en monnaie sonnante et trébuchante, un produit relativement rare encore, dans l'économie rurale de ce temps-là. Décidé à faire de son fils un militaire, il le fait entrer en 1833 à l'école primaire de la ville, et, comme l'enfant est inscrit à Alexandrie, il est aussitôt destiné à l'école de la Marine qu'il rejoint cinq ans plus tard. Le fils aura sur le père deux avantages majeurs : le premier est d'entrer dans la carrière des armes en un temps où l'Egypte n'a plus de guerres extérieures, à l'exception de celles du Soudan pour lesquelles la marine n'est guère requise. Le second est de devenir officier de marine au moment où cette arme est en pleine mutation : il a la bonne idée d'opter pour la vapeur et cela lui vaut de faire une carrière non seulement pacifique mais encore mondaine. Dès 1850, en effet, il est affecté sur

les vapeurs khédiviaux qu'il ne quittera plus jusqu'à sa retraite. Son activité se limite alors à escorter le khédive jusqu'à Constantinople ou à accompagner en Haute-Egypte les hôtes illustres de l'Egypte¹⁸.

Dans l'ordre civil, un exemple tout à fait comparable pourrait être fourni par la biographie de Muhammad 'Uthmân, plus connu sous le nom de 'Uthman Galâl, le brillant traducteur de Bernardin de Saint-Pierre et Molière. Il était, lui, le fils d'un écrivain du Bayt al-Qâdî et aurait sans doute suivi la même voie s'il n'avait été orphelin à l'âge de sept ans à peine. Son grand-père, qui en avait la tutelle, a sans doute estimé alors qu'à défaut d'entrer dans l'administration judiciaire, l'enfant pourrait trouver, par les écoles de l'Etat, une place de qualité équivalente sans qu'il lui en coûtât de pourvoir à son éducation¹⁹.

Les premières générations de fonctionnaires se composaient donc d'hommes recrutés soit par le système de la conscription scolaire, qui en fournissait le gros des bataillons soit, pour une plus faible part, par l'adhésion volontaire de quelques éléments marginaux. Dans tous les cas, ils étaient dans leur immense majorité, des musulmans (les chrétiens étaient exclus de la conscription, pour le service civil comme pour l'armée), d'origine égyptienne, provinciale, rurale, et issus souvent des classes les plus pauvres de la société. Ils n'en constituaient pas pour autant un groupe social homogène, mais avaient ceci de commun que tous auraient dû, logiquement, être exclus de toutes les instances du gouvernement. Ils sont donc tous, à un titre ou à un autre, des déplacés sociaux.

Les conscrits étaient de loin les plus nombreux. Dans son ensemble, la formation de ce nouveau groupe social n'est donc pas le produit d'un mouvement naturel de la société, mais le résultat d'une politique de coercition. Et c'est probablement l'un des traits les plus originaux de la formation de l'Etat moderne en Egypte. Au fond, la conscription du fonctionnaire est peut-être simplement venue prendre la place que tenait autrefois l'esclavage. On avait d'ailleurs, au moment de la création des premières écoles comme de la formation de la nouvelle armée, pensé utiliser des esclaves et quelques tentatives avaient même été faites en ce sens. Mais on dut y renoncer pour une raison très simple : en ce début du XIX^e siècle, les sources d'approvisionnement en esclaves blancs sont déjà pratiquement taries et les esclaves noirs, s'ils sont plus nombreux, suffisent à peine aux besoins de l'esclavage domestique. La conquête du Soudan qui a, en partie, été entreprise à cette fin, en fournira bien quelques contingents mais cet apport reste très insuffisant pour un Etat en pleine expansion et grand demandeur de main-d'œuvre en tout genre. On se tourne alors vers l'enrôlement de sujets indigènes, membres, après tout, d'un peuple soumis par droit de conquête. On n'en fera pas des esclaves (ils sont musulmans), mais on les prend par la force²⁰. Vue ainsi, la conscription des fonctionnaires pourrait apparaître comme une forme originale de transition entre la société esclavagiste et la modernité.

Quoi qu'il en soit des mobiles profonds de ce choix, le résultat en sera que la transformation politique et sociale qui s'amorce alors se fait, dans un premier temps, sans la participation de la société civile. Les quelques exemples de volontaires ne viennent pas contredire cette analyse. Au contraire leur réussite meilleure pourrait faire penser que les chances de succès sont d'autant plus grandes que l'arrachement au milieu d'origine est accidentel et indépendant de la scolarisation. Quand on était orphelin ou fugitif, la rupture était déjà faite, on n'avait rien à perdre et tout à espérer d'appartenir ainsi au vice-roi. Dans tous les autres cas, on savait ce que l'on quittait mais on ne se représentait pas bien ce qu'on allait trouver (il va sans dire que les notions d'Etat ou de service public ne faisaient alors pas sens) et le traumatisme était trop grand pour que l'adaptation se fit aisément. Seul le petit pourcentage de fils de sous-officiers, dont Ahmad Hasanayn était l'exemple, et les quelques azhariens qui furent engagés comme professeurs ou recrutés pour l'école de médecine établissent un pont entre l'un et l'autre monde. Mais ils sont peu nombreux et ne font que préfigurer une évolution qui ne se fera vraiment sentir que vingt ans plus tard.

Pour diverses raisons, le système est progressivement abandonné à partir de 1840. En limitant de façon drastique les effectifs de l'armée égyptienne, le traité de Paris (1841) met fin aux campagnes de conscription et on ne peut plus, désormais, verser dans le service militaire les surplus du service civil. Les écoles ne doivent donc plus recruter que pour les stricts besoins de l'administration. Or, depuis vingt ans qu'elles fonctionnent, elles ont formé des effectifs suffisamment nombreux pour répondre à ses demandes les plus urgentes. L'appareil d'Etat est désormais stabilisé et ne connaîtra pas de nouvelle croissance avant le règne d'Ismaïl. Partout, les cadres sont pleins et il n'est plus question que de suppléer aux vacances qui s'y produisent occasionnellement. Du coup, les écoles amorcent un lent déclin, tant par le nombre de leurs élèves que par la qualité des formations qu'elles assurent. La suppression de la menace d'enrôlement militaire a sans doute compté pour beaucoup dans cette évolution. Plusieurs témoignages sur les écoles de provinces les décrivent alors comme le refuge de parias qui ne viennent là que parce qu'ils y sont logés, vêtus et nourris gratuitement et qui se soucient fort peu d'apprendre quoi que ce soit²¹. Ils n'en auraient pas fait autant dix ans plus tôt, de peur de finir le fusil sur l'épaule. C'est ce qui explique, bien plus que le caractère « réactionnaire » de 'Abbâs, comme on le lit souvent, que bon nombre d'entre elles aient été fermées en 1850. Le khédivé avait de bonnes raisons de ne plus vouloir payer si cher pour des écoles d'un si piètre niveau. Et, de toute façon, le dispositif était devenu beaucoup trop lourd pour le rôle qu'il devait désormais jouer. On ne maintiendra, dans le regroupement proposé par 'Alî Mubârak, que ce qui est strictement nécessaire pour le renouvellement des cadres et la formation des techniciens dont l'Etat reste demandeur, bien qu'en nombre moindre (essentiellement des ingénieurs et des médecins). Les recrute-

ments ne reprendront de façon massive que dans les années soixante, soit au moment où les promotions les plus nombreuses (1830-1840) commencent à prendre leur retraite après avoir effectué les trente années de service dues à l'Etat.

Ce sont d'ailleurs les premiers départs à la retraite qui susciteront une nouvelle évolution du statut de la fonction publique. Les règlements organiques des différents corps prévoyaient bien certaines dispositions concernant les pensions de retraite. Mais elles pouvaient varier, dans le détail, d'une catégorie de personnel à une autre. Muhammad 'Alî avait, d'autre part, souvent accordé à ses meilleurs serviteurs des pensions ou privilèges en contradiction avec les réglementations existantes. Lorsque les hommes engagés dans les années vingt commencent à quitter le service de l'Etat, l'imbroglio juridique suscité par la liquidation de leurs pensions est tel qu'il faut, pour le résoudre, promulguer une nouvelle législation applicable à tous. La loi du 26 décembre 1854 annule tous les régimes antérieurs et s'applique à tous les agents admis à la retraite depuis le début du règne de Muhammad 'Alî²². Les pensions précédemment accordées sont réduites ou portées, selon le cas, aux montants fixés par la nouvelle loi, proportionnellement à la durée de leur service : le quart du traitement pour 15 années d'activité, le tiers pour 20, la moitié pour 25, les deux-tiers pour 30 et la totalité pour 40. Le droit à la pension est ouvert par le départ à la retraite, mais aussi dans tous les cas d'invalidité, d'accident du travail ou de maladie grave. Les pensions sont reversibles aux héritiers, en partie ou en totalité selon que le salaire de base est plus ou moins élevé. Elles sont inscrites en leur nom personnel, à proportion de leurs droits légaux et payables jusqu'à l'âge de 15 ans pour les garçons, jusqu'à leur mariage pour les filles. Les droits des esclaves, des ascendants et de toutes les personnes qui se trouvaient à la charge du disparu sont également réservés « pour laisser ouverte la maison du défunt et conserver à la postérité la mémoire et le nom de celui qui a servi le gouvernement avec fidélité et dévouement et qui a strictement rempli les devoirs des fonctions qui lui étaient confiées ».

Une sorte de contrat moral s'esquisse donc entre l'Etat et ses employés, que le texte de la loi formule de façon explicite en ces termes : « Les officiers, les fonctionnaires, les soldats et les employés doivent servir le gouvernement avec dévouement et fidélité, en raison du soin qu'il prendra de leur existence et de celle de leur famille après leur décès ». La protection sociale accordée par le gouvernement à ceux qui le servent sera d'ailleurs étendue dans les articles additionnels qui leur accorderont le droit, sur certificat médical délivré par les médecins du gouvernement, à des congés de maladie durant lesquels ils perçoivent la totalité de leur traitement. Ce n'est certes pas la Sécurité sociale avant l'heure et dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, la politique des khédives évoque plutôt le colbertisme et les mesures qu'il prit pour encourager le développement de la marine marchande ou de certaines industries. Mais ces avantages étaient loin d'être négligeables

et ont probablement été un encouragement sensible en faveur des carrières de la fonction publique, notamment par les garanties qu'ils donnaient aux familles. Même peu fortuné, un fonctionnaire pouvait faire un parti appréciable. Il était payé régulièrement et, en cas d'accident, sa femme et ses enfants étaient assurés de n'être jamais dans le besoin.

C'était d'autant plus important que ces hommes qui, pour la plupart, avaient été coupés de leur milieu familial devaient absolument tenter de retrouver, par le mariage, une nouvelle insertion dans le tissu social. Et elle ne pouvait leur venir des esclaves que les khédives leur offraient parfois, en récompense de leurs bons et loyaux services. La vélidé pacha, mère de 'Abbâs, en offrit ainsi une à Ibrâhîm al-Nabrawî, cité plus haut, pour le dédommager de la perte de sa première épouse française, morte tandis qu'elle l'accompagnait au Hedjaz pour le pèlerinage. Les premières générations, gênées sans doute sur ce point, ont le plus souvent tourné la difficulté en développant des stratégies d'alliances endogamiques. Marié, lui aussi, durant son séjour à Paris à une Française, Bahgat devait épouser en secondes noces la fille d'un de ses compagnons d'études et marier lui-même toutes les siennes à des officiers du gouvernement. Et les exemples abondent d'un comportement qui, d'ailleurs, devait se maintenir longtemps. Après tout, c'était également un bon moyen de capitaliser une position nouvellement acquise et la croissance des effectifs offrait un éventail de combinaisons assez large pour satisfaire tout le monde. Mais une autre transformation de la loi allait, quelques années plus tard, favoriser plus efficacement encore leur retour dans la société civile.

De 1855 à 1870, la loi de Sa'îd n'a pas été sensiblement modifiée : le bénéfice en a seulement été élargi à de nouvelles catégories de personnels : les employés des Domaines et ceux de la Compagnie égyptienne, les artisans des manufactures, les ouvriers des poudrières, et d'autres encore. Un nombre croissant de personnes se trouvaient donc les bénéficiaires de ce régime de retraite dont le financement commençait à poser à l'Etat un véritable problème. Aussi la législation fut-elle transformée par Ismâ'il²³ qui établit une retenue sur les salaires des fonctionnaires équivalant au 1/30^e de leur traitement mensuel et destinée à financer, au moins pour une part, leurs pensions de retraite. Mais, les cadres de la fonction publique s'alourdissant et les difficultés budgétaires s'aggravant, on en vint, en 1875, à proposer aux candidats un système de compensation par lequel leurs pensions pouvaient leur être versées sous forme de terres allouées en concessions²⁴. C'était encourager les fonctionnaires à devenir des propriétaires fonciers, quand on leur avait longtemps interdit, pour éviter toute prévarication, d'acheter des terres dans leur circonscription. La formule eut du succès, puisque les revenus de la terre que l'on recevait pouvaient largement compenser la rente à laquelle on renonçait et que la loi de la *muqâbala*, promulguée en 1871 et maintenue jusqu'en 1880, permettait de convertir rapidement l'usufruit en pleine propriété.

Dès lors, non seulement les fonctionnaires ont les moyens d'asseoir définitivement leur réussite sociale, mais les avantages qui leur sont offerts ont suffisamment d'attrait pour abolir de façon définitive la répulsion que l'on avait eue jusque-là pour le service de l'Etat et qui n'avait été qu'adoucie par la fin du recrutement forcé et la suppression de la menace d'incorporation. La distance se réduit, qui séparait jusqu'alors les nouvelles élites des notables traditionnels. Sous le règne de Sa'ïd, ces derniers perdent en outre certaines de leurs immunités : les fils des *'umda*-s et des *shaykh*-s de village, comme les azhariens, cessent, par exemple, d'être dispensés du service militaire²⁵. Plus rien ne les retient, donc, d'embrasser les carrières que leur offre, sous le règne d'Ismâ'il, la reprise du recrutement dans toutes les administrations de l'Etat. Elles sont d'ailleurs de plus en plus diversifiées et, dans les nouvelles filières qui sont proposées aux candidats, plusieurs ont des attaches profondes dans la société civile. C'est à elles, sans doute, que l'école de droit, l'école d'administration (dite aussi d'arpentage et de comptabilité) et l'école d'instituteurs (Dâr al-'ulûm) devront une partie de leur succès. Avec elles, en tout cas, la fonction publique s'ouvre à de nouvelles couches sociales, les milieux traditionnels musulmans, jusqu'alors exclusivement formés par le système azharien comme aussi, et de plus en plus largement, les minoritaires chrétiens.

La tendance s'accroît avec la réforme du système scolaire conduite par 'Alî Mubârak. Promulguée le 7 novembre 1867, la nouvelle loi d'orientation de l'instruction publique institue en effet, à côté des écoles du gouvernement, un réseau d'écoles dites « civiles » (*ahliyya*) destinées à répondre « au désir croissant que les gens avaient d'instruire leurs enfants »²⁶. Elle semble, de fait, avoir fait suite à une demande que la Chambre des députés, composée en majorité de notables ruraux, aurait formulée dès sa première session, en janvier 1867²⁷. Financées par des donations (des campagnes de souscriptions sont ouvertes dans le Journal Officiel) ou des *waqf*-s publics ou privés, elles sont économiquement indépendantes de l'Etat qui se réserve seulement le contrôle des programmes (des examens de fin d'année sanctionnent les études) et la nomination des maîtres (ils sont assimilés à la fonction publique). De 1868 à 1889, vingt-cinq écoles regroupant environ 3 000 élèves sont ainsi ouvertes sur des fonds entièrement privés : à l'exception de deux dotations foncières (importantes, il est vrai) faites par Ismâ'il pour donner l'exemple, elles ne coûtent pas un sou à l'Etat. Asyût et Tanta sont, en 1868, les premières villes à obtenir les écoles qu'elles demandent. Elles sont suivies de peu par Beni Suef (1872), Minya (1873), Rosette (1876) et al-Fashn (1879) : les notables de Moyenne-Egypte semblent avoir été particulièrement actifs. Dans le même temps (1872-1879), 15 écoles de quartier sont créées au Caire, qui accueillent, à elles seules, plus de 1 500 élèves. Le Delta, en revanche, montre moins de dynamisme. Les écoles de Mansûra, Qalyûb, Gîza, Tûkh, Shibîn, Zagâzîg et Damanhûr ne s'ouvrent qu'entre 1881 et 1883. Elles ne sont d'ailleurs pas le produit d'initiatives privées, dont on se méfie sans doute dans les années qui

suivent le mouvement insurrectionnel, mais émarginent au budget du ministère des Finances. Les écoles du Fayyûm, de Suez, Damiette, Port-Saïd et Assouan sont à leur tour dotées en 1888-89, les premières sur les revenus de leurs *waqf*-s, la dernière sur des crédits publics²⁸. Au total, un peu plus de trente établissements, répartis sur l'ensemble du territoire national, sont censés diffuser dans la population les nouveaux savoirs jusqu'alors exclusivement dispensés par les écoles du gouvernement.

L'arabe, le turc et les langues étrangères, l'histoire et la géographie, le calcul et « son application au commerce, la géométrie et « son application à l'arpentage », des rudiments de zoologie et de botanique et « leur application à l'agriculture », la calligraphie et le dessin sont, en effet, inscrits au cadre théorique de leur programme. On a de bonnes raisons de penser qu'il était rarement respecté, faute de maîtres dans bien des cas, et que l'ensemble constituait seulement l'enseignement primaire général qui avait toujours fait défaut aux écoles de l'Etat²⁹. Les écoles civiles y conduisaient d'ailleurs souvent leurs meilleurs élèves. Et, pour imparfaites qu'elles aient été, c'est à elles, pourtant, que bon nombre de futurs ministres et de haut-fonctionnaires de l'extrême fin du siècle devront leur première éducation : Ahmad Hishmat qui sera ministre des Waqfs vient de celle de Tanta ; Hasan 'Asim, chef du protocole et son camarade 'Alî Fakhrî président de la Cour d'appel des juridictions mixtes, de celle d'Asyût ; Ahmad Zakî, secrétaire de la présidence du Conseil puis ministre des Travaux Publics, de celle de Beni Suef ; Ahmad Fathî, ministre de la Justice, de celle de Rosette ; Ismâ'il Sirrî, ministre des Travaux Publics et de la Guerre, de celle de Minya, Ahmad Lutfî al-Sayyid de celle de Mansûra, etc. Sans compter tous ceux, moins célèbres, qui furent juges (dans l'une ou l'autre juridiction), ingénieurs, inspecteurs sanitaires, directeurs d'école ou simplement professeurs.

Postérieurement à 1880, donc, les carrières de la fonction publique sont totalement intégrées aux stratégies professionnelles que développent même les milieux les plus traditionnels de la société civile. Les pères de famille tenteront souvent de résoudre le dilemme que leur pose cette évolution en répartissant leurs fils entre les formations religieuses traditionnelles et les nouvelles filières offertes par les écoles modernes. Le père de 'Abd al-'Azîz Fahmi, fils de *'umda*, restera au village et succédera à son père dans ses fonctions. Mais un de ses frères ira à al-Azhar, un autre s'installera négociant, un troisième sera juge dans les cours indigènes et deux autres (dont Ahmad Hishmat) entreront au service du gouvernement. Le père de 'Abd al-Rahmân al-Râfi'î fera pour ses fils le même choix : l'un d'eux lui succédera dans la carrière religieuse, deux autres (dont l'historien) entreront à l'école de droit et le dernier sera ingénieur. Un tel schéma est on ne peut plus fréquent et l'on pourrait en donner de multiples exemples³⁰. La tendance dominante est cependant en faveur des carrières modernes et nombre de ceux que leurs pères destinèrent initialement à la formation religieuse rejoindront malgré tout

le service de l'Etat. C'est le cas, notamment, de Sa'd Zaghlûl qui, après avoir fait des études à al-Azhar, suit finalement son frère Ahmad Fathî à l'école de droit.

Or le même choix est fait par les fonctionnaires eux-mêmes. Les pères, dont on a vu qu'ils avaient eu tendance à développer des politiques d'alliances fortement endogamiques pour protéger les positions qu'ils s'étaient acquises, encouragent tout naturellement leurs fils à suivre le même chemin. Le cas de la famille de Mustafâ Kâmil peut être tenu pour exemplaire d'une telle attitude. Son père, un ingénieur militaire diplômé en 1834, avait épousé la fille d'un officier. De ses six fils, il fera deux juristes (dont Mustafâ), un ingénieur, un médecin, un pharmacien et un officier. La composition sociologique du groupe tend donc à se resserrer : les générations recrutées dans le dernier quart du XIX^e et à l'aube du XX^e siècle sont, dans leur immense majorité, composées soit de fils de fonctionnaires, soit de fils de notables provinciaux. Le temps où un orphelin pouvait espérer devenir ministre est révolu. Même lorsque des bourses leur seront accordées pour compenser l'abolition progressive de la gratuité de l'enseignement, les enfants des classes les plus défavorisées de la société ne feront plus figure que de rarissimes exceptions. La politique éducative de Cromer (1883-1907) qui, instruit par l'expérience indienne, se défie des élites modernisées, ne fera qu'accentuer le repli progressif du groupe sur lui-même.

C'est sans doute ce qui a conduit certains analystes à penser que la fonction publique avait été un des modes de formation de la bourgeoisie en Egypte³¹. Mais si elle a, dès les origines, par son statut économique et social, une forte spécificité, en regard surtout du reste de la société, elle n'en constitue pas pour autant une classe homogène ou ayant même seulement des intérêts communs. L'irruption massive des fils de notables dans les carrières de la fonction publique donne, sans doute, au groupe une assise sociale plus cohérente. Mais les positions y restent trop fortement hiérarchisées pour que la seule appartenance au service de l'Etat puisse abolir la distance qui sépare les unes des autres les différentes catégories de personnel. L'écrivain du service administratif du ministère des Travaux Publics et un ingénieur du niveau de Bahgat n'ont en commun que d'être salariés et de bénéficier l'un et l'autre d'une certaine protection contractuelle. Les alliances entre fonctionnaires ne se font jamais qu'à niveau de qualification égale : un médecin peut épouser la fille d'un officier mais pas celle d'un comptable. Ces inégalités de statuts feront même de la fonction publique, dans la longue durée, un creuset où se prépare l'ascension sociale de couches nouvelles, venues plus tard aux savoir-faire de la modernité. Si la révolution de 1919 est le fait de fils de notables, titulaires de diplômes d'instituts supérieurs et placés dans les fonctions auxquelles ils donnent accès, celle de 1952 sera conduite par des officiers dont les pères étaient, souvent, de petits employés.

Et c'est là peut-être que réside la plus grande spécificité du rôle joué, dans l'histoire, par la fonction publique en Egypte. Elle est, à partir de

1880, le meilleur moyen d'accéder à des responsabilités politiques. Non seulement la plupart des ministres ou des présidents du conseil en sont issus, et certains à la deuxième ou troisième génération, mais c'est également le cas de tous les chefs de partis de l'opposition nationale (à commencer par Mustafâ Kâmil, Sa'd Zaghîlûl et Ahmad Lutfî al-Sayyid, etc., jusqu'à Gamâl 'Abd al-Nâsir). Tout se passe comme si la prétention à exercer un contrôle politique sur les destinées du pays, à laquelle aspiraient les notables de la Chambre des délégués, avait été portée au sein même du service public par leurs fils fonctionnarisés. Cette politisation précoce du rôle des fonctionnaires s'explique au fond aisément. Au moment où s'achève l'intégration définitive de la fonction publique dans la société civile, l'évolution politique de l'Egypte place l'ensemble de la profession dans une situation difficile. L'occupation étrangère, les restrictions budgétaires consécutives à la faillite de l'Etat, les licenciements massifs de fonctionnaires, le blocage des salaires sont autant de menaces qui pèsent sur une reconnaissance sociale fraîchement acquise. La préférence systématiquement accordée par les Anglais aux employés européens contre leurs collègues égyptiens, et les privilèges exorbitants qui leur sont accordés transforment alors la réaction corporatiste qu'elles auraient pu soulever en une réaction nationaliste. Dans un discours daté de 1910, Muhammad Farîd s'indignera que l'on vienne « nommer ici aux plus hautes fonctions et avec les plus gros émoluments, des gens qui, chez eux, étaient des crève-la-faim »³². Les fonctionnaires apparaissent alors comme les symboles les plus parfaits du mépris dans lequel on tient les élites indigènes, à l'exception de celles que leur formation anglaise a totalement acculturées. Héritiers d'une tradition nationale de gouvernement, ils seront les porte-parole désignés des aspirations politiques à la souveraineté nationale telles que les exprime la révolution de 1919.

Plus qu'elle n'a favorisé l'émergence d'une nouvelle classe sociale, la fonction publique paraît donc avoir surtout joué un rôle considérable dans la formation de la classe politique égyptienne inaugurant, par là, une confusion durable et lourde de conséquences sur l'avenir politique du pays, entre le service administratif de l'Etat et la gestion politique de la chose publique³³.

CEDEJ - Le Caire

NOTES

1. Shaw, *Ottoman Egypt* 2.

2. Moins d'une dizaine à la fin du XVIII^e siècle.

3. Shaw, *Ottoman Egypt*, 54-56 ; 'Abd al-Rahîm, *Rif*, 18-36.

Naissance du fonctionnaire

4. Shaw, *Ottoman Egypt*, les tableaux des pages 183 (pour les revenus de l'Etat) et 282 (pour les dépenses)
5. Ramzî, *Qâmûs*, II/1, 8-18.
6. Règlement de Rabî II 1233/février-mars 1818. Cf. Deny, *Sommaire*, 33-34.
7. Sur la création de cette assemblée et sa composition, voir Amîn, *Taqwîm*, II, 350 ss.
8. Qui aurait été inspiré par un modèle français. Cf. Deny, *Sommaire*, p. 96, note 1.
9. Daté du 6 septembre 1835, il est édité en une version bilingue turque et arabe imprimée sur les presses du Journal Officiel.
10. Mubârak, *Khitat*, VIII, 28.
11. Les notables traditionnels occuperont encore plus de 40 % des postes des comités régionaux de l'Union Nationale. Cf. Binder, *Moment*, 83.
12. Amîn, *Ta'lim*, 10.
13. Archives de la Citadelle. Ordres de Muhammad 'Alî aux Ecoles. Pour un témoignage direct, voir l'autobiographie de 'Alî Mubârak, *Khitat*, IX, 37-61.
14. Mubârak, *Khitat*, VIII, 18-19.
15. Amîn, *Taqwîm*, II, 598-617.
16. Mubârak, *Khitat*, XVI, 56-58.
17. Mubârak, *Khitat*, XVII, 4.
18. Mubârak, *Khitat*, XVI, 61.
19. Mubârak, *Khitat*, XVI, 62-65.
20. « Contre leur volonté » avoue Muhammad 'Alî, dans une lettre datée de 1836. Archives de la Citadelle. Ordres de Muhammad 'Alî aux Ecoles.
21. Mubârak, *Khitat*, 44 et Dor, *Instruction*, 214.
22. La rétro-activité de la loi est établie dans un Appendice promulgué le 11 octobre 1855. Gallâd, *Qâmûs*, IV, 317-318.
23. Loi du 23 octobre 1870. Gallâd, *Qâmûs*, IV, 323.
24. Loi du 3 septembre 1875. Gallâd, *Qâmûs*, IV, 333.
25. Barakât, *Qarya*, 44 note 29.
26. Mubârak, *Khitat*, I, 88.
27. Amîn, *Ta'lim*, 21-22.
28. Amîn, *Ta'lim*, 27 et ss.
29. Delanoue, *Moralistes*, II, 507-512.
30. Reid, *Educational*, 354.
31. 'Awad, *Ta'rikh*, I, 349.
32. Cité par 'Alî 'Abd al-'Aziz Sulaymân, *Sinâ'a*, 22.
33. C'est sur elle encore que s'appuieront, pour une large part, les Officiers Libres. Cf. Binder, *Moment*, tout le chapitre 5.

BIBLIOGRAPHIE

- 'ABD al-RAHIM 'Abd al-Rahîm 'Abd al-Rahmân, *Al-rîf al-misrî fî al-garn al-thâmin 'ashar*, Le Caire, Université d'Ayn Shams, 1974.
- AMIN Samî pacha, *Taqwîm al-Nîl*, Le Caire, Imp. Nationale, 1916, 6 vol.
- AMIN Samî pacha, *Al-ta'lim fî Misr* Le Caire, Matba'at al-Ma'ârif, 1917.
- 'AWAD Louis, *Ta'rikh al-fikr al-misrî al-hadîth*, Le Caire, Office général du Livre, 1980-1983, 3 vol.
- BARAKAT 'Alî, « Al-qarya al-misriyya fî a'qâb ma'rakat al-Tall al-kabir 1882-1906 » in *Al-siyâsa dawliyya* n° 74, octobre 1983, pp. 38-53.
- BINDER Leonard, *In a Moment of Enthusiasm*, Chicago Univ. Press, 1978.
- DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle*, Le Caire, IFAO, 1982, 2 vol.
- DENY Jean, *Sommaire des archives turques du Caire*, Le Caire, 1930.

Ghislaine Alleaume

- DOR Edouard, *L'instruction publique en Egypte*, Paris, Lacroix, 1872.
- GALLAD Philippe, *Qâmûs al-idâra wa-l-qadâ*, Le Caire, 1890-1903, 6 vol.
- MUBARAK 'Alî pacha, *Al-Khitat al-tawfiqiyya al-gadida*, Le Caire, Imp. Nationale, 1887, 20 vol.
- RAMZI Muhammad, *Al-Qâmûs al-gughrâfi li-l-bilâd al-misriyya*, Le Caire, Dâr al-Kutub, 1953-54, 6 vol.
- REID Donald M., « Educational and Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922 », *IJMES*, 8 (1977), 349-378.
- SHAW Stanford J., *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt, 15-17-1798*, Princeton univ. Press, 1962.
- SULAYMAN 'Alî 'Abd al-'Azîz, « Al Sinâ'a qabl al istiqlâl », *al-Ahram al-iqtisâdî*, 6-10-86, 20-23.

LES MILITAIRES EGYPTIENS

Esprit de corps et révolution

Tewfik ACLIMANDOS

Le régime issu de la révolution de 1952 vient de célébrer son trente-cinquième anniversaire. Il a fait preuve, jusqu'à aujourd'hui, d'une remarquable stabilité¹ et les continuités, au fil des présidences — Nasser, Sadate, Moubâarak —, sont à nos yeux aussi significatives que les changements parce qu'elles relèvent d'un ordre structurel. La caractéristique principale du régime qui se met en place en juillet 1952 est d'avoir opéré le remplacement d'une élite² au pouvoir par une autre. La première n'était, *grosso modo*, que très lointainement en relation avec l'appareil d'Etat, se recrutant dans deux champs sociaux différents : les propriétaires terriens possédant plus de cent *feddâns* et les professions libérales, notamment les juristes³. La nouvelle élite que la révolution installe au pouvoir se compose, quant à elle, de militaires, de technocrates et de bureaucrates. Nazih Ayoubi écrit :

« Because it lacked a disciplined grass-root organization of its own, the new regime from the start was to realize that it would have to rely heavily on the already existing 'powerful bureaucracy' ⁴. »

J'aurais tendance, quant à moi, à inverser la causalité de cette proposition : « C'est parce que le régime s'est appuyé sur la bureaucratie existante ... qu'il n'a pas développé sa propre base organisationnelle. »

Entre l'ancien régime et la révolution, la dialectique pouvoir politique/pouvoir économique s'inverse :

« Avant 1952 [...], écrit Samia Sa'id, la richesse donnait accès au pouvoir, l'économie à la politique⁵. Après la révolution, c'est l'inverse qui est vrai : le pouvoir confère la richesse, la politique donne accès au monde de l'économie et des affaires, faire de la politique devient une manière de s'enrichir⁶. »

Je voudrais tenter ici de mettre en évidence certaines des conséquences de ce renversement de situation. *Primo*, les classes supérieures — c'est-à-dire ici celles qui étaient économiquement dominantes avant la Révolution — sont restées assez longtemps après 1952 (en gros jusqu'à la fin de la présidence de Sadate) autant que possible à l'écart du politique au sens étroit — métier jugé trop dangereux, hostilité des classes moyennes contrôlant l'appareil d'Etat, et plus simplement du fait de la « quarantaine » politique imposée par le régime aux dirigeants des partis de l'ancien régime. Mais ce n'est pas là mon propos. *Secundo*, les principales sources d'où provient le personnel politique — membres du conseil des ministres, gouverneurs, diplomates, hauts fonctionnaires, conseillers du président, avec l'exception d'une fraction importante des parlementaires — sont l'armée et l'université. Il s'agit là d'institutions-écoles, dont l'accès est méritocratique, ouvertes aux classes moyennes (aussi, bien qu'à un degré moindre, aux classes défavorisées), fournissant à leurs membres un savoir-faire, des capacités de technocrates les mettant à même d'exercer de hautes fonctions, lesquelles valent, sinon introduction dans le monde des « affaires » (un important nombre de militaires ne s'y lancent pas, même après la retraite), du moins espoir d'une très nette ascension sociale et d'une amélioration des conditions de vie.

L'hypothèse que je défendrai ici est la suivante : dans une société où les inégalités sociales sont aussi criantes qu'en Egypte, ce sont les possibilités offertes aux enfants des classes moyennes par l'armée et l'université qui incitent celles-ci à être solidaires objectivement du régime et qui garantissent la stabilité de celui-ci. Un autre facteur de stabilité peut être trouvé dans le réseau d'associations — professionnelles, caritatives, sportives et de loisirs, religieuses,... — dont les membres des classes moyennes fournissent l'essentiel du personnel. Le régime s'auto-entretient : la longévité du personnel politique ne faisant pas partie du « carré du roi » est relativement faible (par « carré du roi » j'entends la douzaine de personnes qui comptent réellement autour de chacun des présidents). La rotation est rapide. Du fait que le politique est déprécié, en quelque sorte seulement instrumental, le népotisme politique a relativement peu cours : les enfants des personnalités politiques ayant accédé, grâce à leur père, aux classes supérieures dont ils font désormais partie, préfèrent faire carrière dans le secteur des affaires et de la finance, ou à la rigueur dans le secteur technocratique dont le père est issu, et n'éprouvent plus le besoin d'affronter les incertitudes, les hauts et les bas d'une carrière politique.

La prépondérance des militaires est ici incontestable : présidence de la République, ministères-clés de la Défense, de l'Intérieur, gouvernorats, diplomatie, ils contrôlent les lieux du pouvoir « réel ». Est-il pour autant possible de parler d'un régime militaire ? L'armée est le principal garant de la paix sociale. On l'a bien vu en 1977, lors de ce que l'on a désigné comme les « émeutes du pain », et en 1986, lors de la rébellion des Forces de Sécurité intérieure. Durant les règnes de Nasser et de Sadate, une bonne part du personnel gouvernemental est issu de ses rangs : sous Nasser, pour 131 ministres, 44 militaires et 87 civils ; sous Sadate, pour 163 ministres, 32 militaires. Mais il faut souligner que la longévité des ministres militaires est supérieure à celle de leurs collègues civils. Les gouverneurs sont dans leur grande majorité des militaires : 22 sur 26 en 1964. Aujourd'hui encore, si leur part au conseil des ministres s'est réduite, deux bons tiers des gouverneurs restent des militaires, dont celui du Caire et ceux des gouvernorats frontaliers. La part du budget consacrée aux dépenses de l'armée est considérable — 7 milliards de L.E. en 1986. Pour la presse, si le cabinet Ali Loutfi est tombé, c'est pour avoir réclamé un allègement de cette ponction sur les ressources du pays. La gestion des fonds de l'armée (y compris la dette militaire) échappe globalement jusqu'à présent au conseil des ministres. Le personnel des forces armées jouit, par ailleurs, d'importants privilèges sociaux. A titre d'exemple : coopératives spéciales mieux achalandées, soins gratuits (et effectifs), facilités de paiement pour l'acquisition de voitures, logements accessibles (relativement), versements importants au moment où l'officier abandonne la carrière (sans compter la retraite), salaires relativement élevés... L'armée fournit la légitimité idéologique et historique du régime : la révolution de 1952, la guerre d'octobre 1973 — conquête de l'indépendance nationale, reconquête du territoire. Elle intervient de plus en plus souvent dans le secteur économique, notamment pour des raisons de rapidité d'exécution et d'efficacité : transports, travaux d'aménagement urbain, télécommunications, immobilier, agriculture, et jusque dans la livraison à la population de pain produit dans ses boulangeries mécanisées.

Il reste néanmoins que les interventions de l'armée dans le champ politique *stricto sensu*, que ce soit au niveau du quotidien, de l'élaboration de la politique étrangère, de la définition des objectifs et priorités économiques ou sociales, se révèlent relativement rares et relèvent de la stricte défense du régime ou d'intérêts corporatifs. Il reste aussi qu'aucun ministre militaire, sauf — mais seulement dans certains cas — le ministre de la Défense, ne peut prétendre « représenter » l'armée, ou n'a été imposé par elle. Ce paradoxe n'est qu'apparent : plus les militaires sont nombreux au sommet de l'Etat, moins il est possible à l'un d'eux de prétendre représenter l'armée, que ce soit face aux civils ou face aux autres militaires. Le ministre de la Défense défend les intérêts corporatifs et financiers de l'institution militaire dans les arbitrages budgétaires (la remise en question de la part de l'armée dans les budgets a longtemps été et demeure sans doute une hypothèse théorique et rien d'autre), mais il n'incarne pas l'armée. Il faut souligner ici qu'au sommet de l'Etat,

les luttes opposent essentiellement les individus qui composent le « carré du roi » (qu'ils s'opposent pour des idées ou pour toutes autres raisons) et leurs clients, non des institutions.

Historique de l'irruption des militaires dans le politique : sur quelques problèmes relatifs aux Officiers libres

Une littérature abondante a traité des Officiers libres. Je me bornerai donc à rappeler quelques points et à corriger quelques légendes tenaces. La prise du pouvoir par les Officiers libres s'est inscrite, lorsqu'elle eut lieu, dans la dynamique de l'Etat régulateur, allocateur de ressources et garant de la paix sociale ; elle se présente comme l'intervention des représentants d'un secteur de l'Etat visant à mettre un terme à la dégénérescence de celui-ci, dans le contexte du *spoils-system* en vigueur dans les derniers jours de la dynastie fondée par Muhammad Ali et pour palier à l'incapacité du personnel politique à gérer la crise de l'après-guerre : instabilité politique et sociale, crise de l'industrie qui s'était développée grâce à l'économie de guerre et qui ne trouve plus de débouchés, injustice sociale de plus en plus insupportable à la campagne, occupation britannique qui se prolonge de façon intolérable... Les Officiers libres sont des officiers de métier, formés dans les écoles militaires, et présentent de façon caractéristique deux des trois caractéristiques du soldat telles que les définit Huttington⁷, à savoir l'esprit de corps et la technicité. La troisième, la discipline, a été compromise par la logique même du coup d'Etat (j'y reviendrai). Cette armée est une armée ex-coloniale qui s'est égyptianisée progressivement (après 1936 pour ce qui concerne le commandement). Nasser est le produit et le rouage d'une bureaucratie militaire qui a marqué tous les putschistes de son sceau⁸. Il incarne la deuxième génération d'officiers supérieurs égyptiens, et la première qui n'ait été commandée que par des Egyptiens.

Combien sont-ils ? Certains auteurs⁹ ont avancé le chiffre d'une centaine. Le chiffre est très en-dessous de la réalité et ne s'explique que si l'on ne compte que les Officiers libres ayant joué un rôle actif la nuit de la révolution et que l'on exclut les membres du groupe n'ayant pas directement participé au mouvement, parce qu'affectés trop loin des centres stratégiques des deux capitales, le Caire et Alexandrie, ou pour toute autre raison. Bughdâdi et Salâh Nasr donnent 326 et 327 officiers¹⁰, non compris les membres du Conseil de la révolution. La liste officielle établie pour déterminer les ayants droit à la pension spéciale accordée aux Officiers libres donne raison à ces auteurs.

Le Officiers libres ne constituent ni un lobby, ni un groupe distinct et cohérent, ni une oligarchie. L'analogie la plus pertinente me semble être celle que l'on peut établir avec le groupe des Compagnons de la libération — même si plusieurs officiers m'ont affirmé, au cours d'entretiens que, tous comptes faits, « ils n'étaient pas si fiers d'eux-mêmes ». Certains occupent encore des fonctions éminentes et stratégiques :

le maréchal Abd al-Hakīm Abou Ghazāla, ministre de la Défense, homme fort du régime de Husni Mubārak, le général Ibrāhīm Abd al-Ghafīr al-'Urabi, chef d'état-major des armées, le général Munīr Shāsh, gouverneur du Nord-Sināī, le général Yusri al-Shāmi, gouverneur de Marsa Matrūh, le général Yūsuf 'Afifi, gouverneur de la mer Rouge. Parmi ceux dont j'ai pu retrouver la trace, 14 ont été ministres, 16 gouverneurs, 20 diplomates, 21 membres du Parlement et 61 ont fini leur carrière militaire avec le grade de général.

Il me faut aborder avec quelque détail la question, importante mais à mon sens mal posée, de l'origine sociale de ces acteurs. Mal posée en ce sens que les Officiers libres, pas plus d'ailleurs que les officiers qui gravitaient autour d'eux, ne se sont pas situés et déterminés par rapport à leur groupe social d'origine mais plutôt, en termes « socio-professionnels », par rapport à leur appartenance au corps des officiers et à l'institution militaire. Mal posée, aussi, parce que, sauf à dire que « les officiers représentent les classes moyennes et les couches inférieures des classes supérieures », ce qui ne nous avance pas beaucoup, toute généralisation est ici impossible. Il semble de meilleure méthode d'identifier les groupes sociaux qui ne sont pas représentés dans le corps des officiers : les classes les plus défavorisées et les latifundiaires — les deux extrêmes de l'échelle sociale. Il ne faut pas exagérer la portée des réformes « démocratiques » de 1936 : les frais d'inscription à l'école de Guerre, fixés à 60 L.E. par an, éliminaient les plus pauvres et une commission était chargée d'enquêter sur les origines sociales du candidat à l'admission. Prendre en compte la trajectoire sociale des individus me semble également plus pertinent : humble protégé de puissants (Nasser, Sadate), fils de militaire (Naguib, 'Ukāsha), fils de notables ruraux (Bughdādi, 'Amir), fils de dignitaire religieux (Khālīd et Zakariya Muhi al-Dīn, Ahmad Hamrūsh, Wāfiq Drāz), fils de commerçant de province aisé (Kamāl al-Dīn Husayn), fils pauvre de famille riche (Alī Sabrī¹¹, al-Jayyār), fils de paysan aisé (Husni Abd al-Magīd, Salāh Nasr), fils de magistrat (Ahmad Anwar), fils d'homme politique (Abou al-Fadl al-Gizāwi), etc. Encore ne s'agit-il là que des plus en vue des Officiers libres, et cette diversité d'origine est le seul trait commun, socialement, des membres du groupe. Si l'on voulait néanmoins dégager une constante, on pourrait dire que la majorité des membres du groupe appartient à des familles très aisées sans être toutefois véritablement riches, et il semble que Nasser et Sadate aient compté parmi ceux dont l'origine sociale était la plus modeste. Il faut ajouter que l'origine sociale des officiers était globalement beaucoup plus élevée en 1952 qu'elle ne l'est aujourd'hui. Le système s'est considérablement démocratisé : c'est ainsi, par exemple que les écoles de l'armée (notamment ses écoles techniques) absorbent un pourcentage de plus en plus considérable de nouveaux bacheliers (autour de 40 %).

On peut s'interroger sur les raisons de cet envahissement progressif de la vie civile par les officiers, libres ou non, qui ne s'est pas limité, tant s'en faut, à la mainmise que j'ai décrite sur certains secteurs poli-

tiques et gouvernementaux : ainsi, les militaires sont-ils, depuis 1952, très fortement représentés dans les fédérations sportives¹² et dans les conseils d'administration des clubs, qui constituent des lieux stratégiques cruciaux de la vie sociale du fait de leur rôle dans la constitution de réseaux de relations et pour l'acquisition de capital symbolique — renommée, prestige... Durant la période nassérienne, les militaires auront également le contrôle sur toute la presse, à l'exception d'*Al-Ahrâm*, sur l'ensemble des media audiovisuels, et sur une grande partie des activités culturelles étatiques, à commencer par les antiquités (jusqu'à aujourd'hui) en passant par le théâtre et le cinéma et en terminant par la musique. Sous Sadate, plusieurs militaires sont devenus des hommes d'affaire influents. Pour résumer schématiquement mon propos, je dirai qu'un officier quittant l'armée a le choix entre quatre options : a) se lancer dans la politique, que ce soit pour y rester (= devenir un membre du carré du roi, voire le roi lui-même), ou pour rejoindre plus tard l'une des trois autres options ; b) se lancer dans les affaires en tant qu'entrepreneur, dirigeant d'entreprise, commerçant, etc. ; c) se lancer dans l'administration publique, semi-publique ou privée (clubs, associations, fédérations sportives), ou devenir responsable du personnel ou de la sécurité pour le compte de sociétés étrangères ; d) la retraite. A la suite de Ahmad Hamrûsh et de Louis Awad¹³, on peut discerner plusieurs facteurs à l'origine de cet envahissement du secteur civil, étatique ou non :

1) La logique de la récompense des compagnons méritants.

2) La logique des prisons dorées : le coup d'Etat militaire conduit par de jeunes officiers avait posé un certain nombre de problèmes au niveau de l'armée : que faire des officiers supérieurs en grade (colonels, généraux) ? Dans nombre de cas la solution consista en une mise à la retraite. Comment obtenir des Officiers libres dans l'armée qu'ils respectent leurs supérieurs n'ayant pas pris part au putsch et qu'ils ne les doublent pas dans les contacts avec la hiérarchie ? Ce problème n'avait pas de solution. Comment se débarrasser des officiers politisés, pour éviter les putschs à la latino-américaine ? Comment neutraliser lentement mais sûrement les membres du Conseil de la révolution récalcitrants au pouvoir grandissant de Nasser ? En faisant « pantoufler » leurs clients ou en achetant leur fidélité.

3) La logique du *spoils-system* : il faut placer à tous les postes clés des hommes de confiance, capables d'exécuter rapidement les décisions. Or les civils connus des militaires étaient peu nombreux.

4) La logique du double pouvoir et du conflit des compétences : dans certains cas, il vaut mieux disposer de sources d'information concurrentes, se surveillant les unes les autres, plutôt que d'être dépendant d'un seul organisme ou d'une seule personne, ou, en d'autres termes, « doubler » la hiérarchie avec le consentement du sommet. Le rôle de Shams Badrân, ou de Muhammad Fawzi, tous deux proches de Nasser et respectivement chef de cabinet et chef d'état-major du maréchal 'Amir, illustrent de façon particulièrement significative cette formule.

5) La logique de la cohorte générationnelle : dans une société où le prestige de l'âge reste immense, mieux vaut avoir des subordonnés et des collaborateurs plus jeunes que soi. Mais où trouver ces jeunes ¹⁴ ?

6) La logique du généraliste : on peut relever, chez les militaires égyptiens, un paradoxe similaire à celui qu'étudie Ezra Suleiman dans ses recherches sur les élites en France ¹⁵ : « Comment une élite ostensiblement spécialisée est-elle capable d'embrasser des disciplines très générales, en insistant sur ce fait, et de s'en servir pour légitimer les divers rôles qu'elle exerce dans la société ? » Les militaires égyptiens insistent sur leur supériorité en termes de savoir-faire administratifs, et sur leur capacité à assurer la protection du haut contre les pressions du bas. C'est, selon les termes d'E. Suleiman, une élite qui s'inspire principalement de l'amateurisme et qui en tire sa force. Les militaires sont les « généralistes » de la technique et de l'administration.

7) La logique de la retraite et des loisirs : tous les observateurs de la vie militaire — en Egypte ou ailleurs — soulignent le fait qu'en règle générale les officiers sont mis très tôt à la retraite, d'une part, et que, de l'autre, ils ont très peu à faire en temps de paix, une fois obtenu le grade de lieutenant-colonel. Il faut donc « occuper » ce capital humain dont la formation a, de surcroît, coûté fort cher.

8) La logique de l'habitude et de la sécurité.

Les six premières logiques expliquent le pari sur les militaires, colonne vertébrale du personnel dont s'entoure le régime mis en place par les Officiers libres en même temps que les hiérarchies qui s'instituent au sein de ce personnel. Les deux suivantes explicitent la capacité du système à se reproduire et à durer : il y a toujours plus de militaires à qui il faut trouver un point de chute après leur sortie de la carrière militaire.

Idéologies, mentalités, valeurs et attitudes

Les observateurs s'accordent pour considérer que le mouvement des Officiers libres n'avait pas de coloration idéologique particulière : « Nous avions des objectifs, non des doctrines ¹⁶ ! » Tenter de se mettre d'accord sur un programme précis eût été dangereux pour la cohésion du groupe et les « six principes » proclamés le 23 juillet étaient suffisants pour définir une ligne d'action. Tous les auteurs ont de même noté le « pragmatisme » du Conseil de commandement de la Révolution, constatant que les Officiers libres représentaient tous les courants et toutes les idéologies en présence sur la scène égyptienne : de l'extrême-droite religieuse des Frères musulmans à l'extrême-gauche du Parti communiste égyptien, en passant par la droite fascisante du Parti de la Jeune Egypte, la droite libérale du Wafd et des Libéraux-constitutionnels, le pragmatisme managérial, le conservatisme réformiste, le centre-gauche, le socialisme ainsi que l'indifférence idéologique pure et simple ¹⁷.

Plutôt que de revenir sur cet aspect, il me semble utile de soulever ici la question des « mentalités » qui sont celles des militaires, pour l'étude desquelles ont disposé d'un abondant matériau dans les mémoires publiées quasi rituellement par nombre d'Officiers, libres ou non, parmi les plus en vue, mentalités qui me semblent de nature à permettre de vérifier mon hypothèse sur l'influence respective du milieu d'origine et du milieu socio-professionnel sur le comportement et les valeurs des militaires. Plusieurs lignes d'interrogation peuvent ici être mises en œuvre : quel est le degré de concordance entre l'imaginaire du discours officiel et celui de ces documents ? A quel point ces mentalités sont-elles spécifiquement militaires ? Peut-on, au contraire, développer une argumentation de type « les mentalités des militaires sont celles des classes moyennes » ? Les valeurs véhiculées sont-elles des valeurs héroïques ou institutionnalisées ? Il me fallait surmonter ici une difficulté. Les textes que je traite sont à double code : un code destiné au grand public, et un autre, plus subtil, qui s'adresse aux pairs de l'auteur, à ceux qui se sont mus dans le même champ socio-historique. C'est seulement en dissociant ces deux codes que l'on peut déchiffrer ce qui se présente comme une apparente langue de bois, saisir les clins d'œil, interpréter les silences, deviner les dialogues non désignés comme tels. On ne saurait sous-estimer la valeur de ces témoignages : d'une part, ils révèlent un grand nombre de ces « anecdotes » relatives à la politique de « cour », si utiles à l'histoire du régime et à la compréhension des politiques conduites par les présidents successifs de la République égyptienne. D'autre part, ils fournissent, à plusieurs reprises, des explications satisfaisantes à des épisodes apparemment absurdes ou incompréhensibles. Par exemple : Nasser a voté, lors d'un débat au sein du Conseil de la révolution sur le mode de direction du pays, tenu peu après le putsch, en faveur de la démocratie et contre la dictature militaire. (La question, formulée ainsi par le Conseil de la révolution, portait en fait sur l'enjeu crucial du rappel ou non au pouvoir des partis traditionnels, actifs sous l'ancien régime.) Episode apparemment peu plausible, sauf si l'on considère le souci de Nasser de contrer la popularité grandissante du général Nagib, principal candidat « dictateur » à cette époque. Mais surtout, ces témoignages permettent d'affiner la périodisation de cette histoire : sans contester à la défaite de 1967 son statut de coup de grâce porté au nassérisme (et à Nasser lui-même), on constate que le discours des militaires fait apparaître la guerre des six jours davantage comme un « accélérateur » du cours de l'histoire que comme un événement premier. L'usure du pouvoir nassérien, lente et progressive, remonte à 1961, c'est-à-dire à la période de l'échec de l'union avec la Syrie et de l'adoption des « mesures socialistes ». Celles-ci peuvent être interprétées comme un mûrissement du nassérisme — on ne s'est pas privé de le faire —, mais aussi bien comme un signe de l'essoufflement du messianisme nationaliste et d'un retour à l'administration des choses et au gouvernement des hommes. La portée de l'échec de l'union avec la Syrie a été largement sous-estimée. Pour Nasser et 'Amir, parmi d'autres, ce fut le premier

coup fatal. Ils ne furent plus jamais les mêmes. Leur auto-discipline et celle du carré du roi se relâche. Pour ne donner que cet exemple, c'est de cette époque que date l'aventure du maréchal 'Amir avec une actrice célèbre.

L'imaginaire de ces documents diffère de l'imaginaire véhiculé par le discours officiel en plusieurs points. Par exemple, la révolution de 1952 en tant que commencement d'une ère nouvelle, rupture définitive d'avec un passé honni et enterré, est un mythe qui a du mal à passer, du moins dans sa partie négative. Les acteurs savent très bien qu'ils se situent dans un *continuum* historique. Par contre, le rôle de l'officier-révolutionnaire, sa mission, sont particulièrement mis en avant par la plupart des auteurs (Salâh Nasr, Kamâl Rif'at, Abd al-Fattâh Abou al-Fadl, Abd al-Latif al-Bughdâdi) avec des connotations nettement « volontaristes » et « anti-politiques ». L'officier est à l'avant-garde de la nation, dont il est l'élément le meilleur et le plus courageux. Il méprise la politique, assimilée à la démagogie et ne succombe pas aux tentations des marchandages et de la surenchère. Plus précisément, les marchandages, les surenchères, les manœuvres sont instrumentalisées par les officiers, alors qu'ils sont supposés constituer une fin en soi chez les hommes politiques traditionnels. L'officier se veut le gardien et le garant d'une notion primordiale : celle de l'intérêt national. Dans cette logique, la première réaction d'un homme politique traditionnel est de rechercher le compromis, même si celui-ci ne constitue pas la meilleure solution. Celle d'un officier est d'imposer la solution la plus conforme à l'intérêt national, en résistant autant que possible aux pressions intéressées. Corollaire de ce culte de l'intérêt national et des solutions qui s'y conforment, la pratique et la valorisation du fait accompli : plutôt que de risquer d'être paralysé en acceptant le débat, sur tel ou tel problème, avec les personnes ou les intérêts concernés, acceptation qui pourrait être interprétée comme un signe de faiblesse, le militaire « prépare son coup », « frappe par surprise », choisit toujours « la meilleure solution », justifié qu'il est dans le choix de ses moyens par la certitude d'œuvrer pour la bonne cause. « Agir en silence » : le silence est extrêmement valorisé dans l'univers des militaires. Il signifie refus d'engager sa liberté d'action, refus de la démagogie. Se taire, c'est montrer qu'on travaille. D'où cette atmosphère de secret feutré, de confrontations de coulisses si caractéristique du fonctionnement du régime des Officiers libres. Les conflits de personnes ou de clans sont rarement « verbalisés » ou, s'ils le sont, c'est en des termes qui n'ont le plus souvent rien à voir avec les enjeux réels. L'un des aspects paradoxaux de ce culte du silence est qu'en fin de compte le discours de l'officier apparaît comme le plus « signifiant », celui qui « en révèle le plus ». Il sait ce qui peut être dit puisque c'est lui-même qui définit la frontière entre ce qu'il est nécessaire de taire et ce qu'il est possible de laisser formuler. Un autre paradoxe est relatif à ce que j'ai désigné plus haut comme le « carré du roi », c'est-à-dire la dizaine de personnes « vraiment importantes » qui gravitent directement autour du chef de l'Etat. Les membres du carré jouissent d'un droit

de discussion et de contestation, y compris violente, des décisions du président ou du gouvernement qui n'est conféré qu'à eux. Mais cela doit se régler en privé, les divergences ne devant pas être détectées par le grand public, et même pas par la deuxième strate. Les divergences Nasser-'Amir, Nasser-Bughdâdi, Nasser-Kamâl al-Dîn Husayn, qui ont tramé toute l'histoire de la première phase de la révolution de 1952, puis celles qui opposèrent Sadate et le maréchal Gamasi, Sayyid Mar'i à Aziz Sidqi, le général Shazli, principal artisan de la guerre d'Octobre, et le ministre de la Guerre, Ahmad Ismâ'il, échappent au grand public ou n'ont été connues de lui que fort tard. En froid depuis 1962, Nasser et 'Amir sont ainsi apparus plusieurs fois en public avec toutes les manifestations de la plus grande cordialité et ont même allié leurs familles par mariage après cette date.

La notion d'un « tribunal de l'histoire » joue un rôle extrêmement important dans l'idéologie des militaires, ainsi chez Bughdâdi, Amîn Huwaydi, Salâh Nasr. Il figure l'instance suprême et, ainsi, inspire une terreur réelle : « Qu'est-ce que l'Histoire dira de nous ? » Il ne s'agit pas là d'une clause de style mais d'une véritable inquiétude, particulièrement marquée chez ceux qui furent les principaux acteurs des deux premières décennies de la révolution — comme si l'absence de contrôle populaire devait être en quelque sorte compensée par l'instauration symbolique d'un contrôle de l'Histoire. Le paradoxe réside ici dans le fait que la valeur reconnue à un individu devant ce tribunal se mesure à sa capacité à changer, précisément, le cours de l'histoire elle-même. L'éthique de l'officier se veut une éthique de la responsabilité, non de la conviction. De ce point de vue, il est une attitude particulièrement mal vue et dépréciée : *Tasgîl al-mawâqif*, c'est-à-dire afficher pour la galerie des positions pures et dures, poser pour l'histoire, ou, en d'autres termes, refuser des solutions possibles au nom de la solution idéale, manifester intempestivement son désaccord, adopter une attitude théâtrale pour la postérité. Amîn Huwaydi¹⁸ cite l'exemple d'un président de la Compagnie des chemins de fer, à qui Nasser avait demandé un rapport sur l'état et les besoins de ceux-ci et qui avait estimé qu'une remise en état du réseau coûterait 400 millions de L.E. (nous sommes au lendemain de 1967, en plein effort de reconstruction des forces armées). C'était « se défilé », estime Huwaydi, car ce responsable savait très bien que dans la conjoncture de l'heure, il était impossible à l'Etat d'allouer une telle somme à la réfection du réseau ferroviaire — un cas typique de « pose pour l'histoire » et la correction des estimations n'étant pas ici de nature à compenser l'« inopportunité » de la solution proposée.

L'amitié, le prestige, l'honneur, le travail sont d'autres valeurs sûres. Le rôle et l'importance des relations d'amitié au sein du corps des officiers, et singulièrement au sein du groupe des Officiers libres, est une variable des plus difficiles à cerner. De nombreux indices tendent à établir que ce sentiment, instrumentalisé dans des relations de pouvoir et de partage des prérogatives, tient une place considérable en Egypte, où il correspond, comme son antithèse ou sa compensation, au mode

d'organisation de la vie matrimoniale et familiale qui tend à déprécier les rapports mari-femme, et plus généralement le versant domestique de la vie et qui fait du père une sorte d'« autorité absente » au sein du foyer¹⁹, reportant sur les réseaux de relations extérieurs au milieu familial nucléaire l'ensemble des relations qui « comptent vraiment ». Le prestige, la peur de perdre la face, l'honneur composent tout un art de vivre dans lequel se reconnaissent les officiers : savoir choisir ses adversaires, ne pas discuter avec les clients de ses concurrents, ne pas contredire ses partenaires en public, ne pas s'exposer à l'être, etc. Le travail est évidemment une composante essentielle de l'idéologie de ces administrateurs « anonymes » que se veulent les militaires : tous les Officiers libres affirment qu'ils travaillaient de seize à vingt heures par jour les premières années de la révolution.

Le militaire est-il un personnage sans défaut, irréprochable, modèle de socialité qu'il faudrait reproduire à l'échelon du pays ? Les Officiers libres, telles que les révèlent leurs mémoires et les entretiens qu'ils nous ont accordés se reconnaissent un défaut fondamental : le suivi des décisions laisse à désirer. Ayant l'habitude d'obéir aux ordres de la hiérarchie, ils ont peu ou prou l'habitude de croire que les leurs le seront, s'exposant parfois à des surprises désagréables. On butte ici sur un nouveau paradoxe : cette image idéalisée de l'officier et de son rôle coexiste dans les autobiographies des Officiers libres avec une trame narrative où l'évolution des rapports de force au sein des instances supérieures et les luttes de clans occupent une place centrale, bien plus importante, par exemple, que les problèmes et les réalisations en matière de politique intérieure ou étrangère. On a le sentiment, en lisant ces auteurs, que le principal problème qu'ils ont eu à affronter était ces luttes de clans, le caractère mouvant de ces systèmes d'alliances et l'évolution des rapports de force au sein du carré du roi. En contradiction flagrante avec l'image de l'officier ennemi des manœuvres et uniquement préoccupé de l'intérêt général. Une telle contradiction peut s'expliquer par l'investissement affectif énorme des individus au sein de leurs groupes d'action, qui est ce qui décide de leur statut au sein du groupe beaucoup plus que les réalisations dont ils peuvent se prévaloir dans le secteur dont ils ont la charge. Ce statut lui-même est plutôt fonction des dynamiques internes de la lutte au sein du groupe et la légitimité historique ou celle procurée par l'efficacité de l'action peuvent être des handicaps insurmontables. Nasser (et le Conseil de la révolution) s'est très vite débarrassé des « héros » principaux de la nuit du 23 juillet qui ne voulaient pas rentrer dans le rang et pensaient avoir acquis le droit de parler et d'exprimer des opinions divergentes et même de participer à la direction du pays. Par contre, il a fallu perdre le Sinaï pour régler le problème posé par Abd al-Hakîm 'Amir : l'échec en 1958 de l'union avec la Syrie, où celui-ci avait une part écrasante (Nasser fut également largement responsable du désastre de 1967) n'avait pas suffi. Bughdâdi, qui fut l'un des managers les plus efficaces du mouvement, Gamâl Salîm, qui a mené à bien la réforme agraire et est à l'origine du projet du Haut-

Barrage, n'ont jamais pu se prévaloir de leurs réalisations, et celles-ci ont plutôt nui à leur carrière. Mon hypothèse est qu'il y a contradiction entre les normes et valeurs qui sont celles des officiers et la logique d'action, d'interaction et de rétribution entre petits groupes qui prévaut au sommet de l'Etat, dont ils reconnaissent par ailleurs les justifications sinon l'inéluctabilité. Cette contradiction fournit la problématique centrale de toutes les relations et de toutes les autobiographies de militaires. Certains tentent de la nier, en affirmant par exemple que le système qui se met en place est « rationnel » juste et conforme à la raison d'Etat et en tentant d'évacuer ce qui, de leurs comportements, relève à l'évidence de la dynamique des petits groupes, mais ceux-ci restent au cœur de leurs préoccupations et c'est leur logique qui permet de rendre compte du cours des choses. Par ailleurs, l'exercice même du pouvoir et ses contraintes pratiques et tactiques placent les militaires devant leurs propres contradictions, en trahissant la nécessité devant laquelle ils sont de composer avec des intérêts qui ne sont pas ceux du corps, et qu'il est parfois difficile de présenter comme ceux de l'intérêt national.

L'éthique de l'amitié, du prestige, les contradictions entre systèmes de valeurs et logiques de rétribution ne sont pas l'apanage des militaires, pas plus que la valorisation du silence, de l'effacement ou du fait accompli. En cela, les militaires ne me semblent pas différer sensiblement du reste des élites égyptiennes, « bureaucratiques » et « universitaires », élites dont la reproduction et la rétribution sont essentiellement le fait de l'appareil d'Etat, directement ou indirectement. Ce par quoi ils tranchent sur ces élites, c'est le volontarisme, la rapidité de mobilisation et d'action, et l'attachement proclamé à l'intérêt supérieur de la nation. Valeurs que l'on pourrait dire à la fois « héroïques » et « institutionnelles », « volontaires » et « de commande », ces termes opposés n'étant pas, en la matière, contradictoires. Il vaut aussi d'être noté que le culte de la science, ou le mythe de la révolution-rupture chantés par les discours officiels sont absents, même si cela n'atténue pas la virulence des critiques portées contre l'ancien régime. Cela ne signifie pas que ces valeurs soient universelles en Egypte ; les juristes, avocats et juges, ou encore les médecins se situent dans d'autres logiques d'affirmation.

Je voudrai évoquer ici, brièvement, les problèmes que posent Nasser lui-même, d'une part, la « paix avec Israël », de l'autre, dans la « vision du monde des officiers », et en particulier des Officiers libres, tels qu'ils transparaissent dans leurs mémoires. Bien sûr, Nasser y est un personnage très controversé. On peut s'y faire une idée assez précise de l'homme, qualités et travers — il apparaît comme un « bon patron » mais comme un « mauvais pair ». L'on y lit aussi son obsession d'empêcher que son pouvoir puisse être contesté, le soin qu'il apporte pour dénier à ses concurrents le statut de pairs et le talent qu'il déploie pour les monter les uns contre les autres. L'on peut y lire aussi, en contraste, sa gentillesse, sa tolérance, les attentions qu'il manifeste à ses clients. Pour autant, il n'existe pas de jugement ou d'opinion proprement mili-

taires sur l'œuvre du Raïs. Seul le constat d'échec fait l'unanimité. La « paix avec Israël » est moins sujette à controverse : la tendance majoritaire — très nettement majoritaire — traduit une attitude de type « Nous sommes un pays arabe. Israël est notre ennemi. Mais notre économie a besoin de la paix, nous ne pouvons progresser par les armes... » En somme, un loyalisme de fatalité qui se veut réaliste.

Dynamiques du carré du roi

Le carré du roi est le petit groupe des hommes-clé du régime, caciques qui gravitent dans l'entourage immédiat du président de la République. Chacun des acteurs dispose de ressources propres qu'il peut mobiliser de façon autonome, y compris contre ses pairs, sauf à encourir la défaveur du chef de l'Etat qui seul peut les en priver. Ces ressources sont relativement bien réparties, de nature à permettre l'équilibration des rapports de force : tous contrôlent des champs cruciaux d'incertitude (cruciaux pour leurs pairs, moins pour le chef de l'Etat). Aucun n'a d'autorité sur les autres — et notamment pas le Premier ministre, dans le cas de participation de ces caciques au gouvernement. Chacun a sa stratégie propre. Ils se voient souvent, se côtoient, s'épient. Ils disent du mal les uns des autres. Le jeu naît ici de la gamme infinie des alliances possibles et du principe de la captation de clientèles : X peut entrer en coalition avec Y contre Z sur un problème, et avec Z contre Y sur un autre. Il n'y a pas ici d'alliances au sens propre : tout au plus des accords tactiques sur des coups et le caractère éminemment précaire des équilibres est la condition même de la poursuite du jeu. Sauf disgrâce, ils resteront en place : il leur faut apprendre à cohabiter, à coexister. Le jeu, outre qu'il se joue au travers d'épiques batailles de scribes au cours desquelles se négocient les compromis, a de nombreuses règles non-écrites mais d'autant plus impératives : on n'attaque pas les clients d'un autre, sauf au moment d'engager une bataille « au finish », ou si l'on a en vue une démonstration de force. Les relations en tête-à-tête se doivent d'être franches. Les faits accomplis sont une arme fréquente. Le respect du prestige est de règle, etc. Le président, quant à lui, impose son autorité de plusieurs manières : c'est lui, tout d'abord, qui convoque les réunions. Il peut les paralyser en n'y assistant pas. C'est lui qui définit les règles d'admission dans le carré du roi et qui fixe à chacun la limite de ses prérogatives. Il peut ainsi favoriser l'ascension d'adversaires ou de clients du cacique tombé en disgrâce ou sur le point d'en être frappé. Le président a encore la ressource de vider le carré de son sens en l'élargissant : Nasser, pour paralyser le Conseil de la révolution et pour neutraliser la « coalition des aviateurs », nombreux en son sein mais qui avaient joué un rôle relativement mineur la nuit de la révolution, y fit nommer Anouar al-Sadate, Husayn al-Shâfi'i, Yûsuf Siddîq, Zakariya Muhi al-Dîn, Abd al-Mun'im Amîn.

Un certain nombre de critiques ont été adressées au régime issu de la révolution de 1952. Je passerai rapidement sur celles formulées par le nouveau Wafd et les islamistes qui fonctionnent sur le mode « nous aurions été meilleurs et plus performants », ce qui ne peut être démontré et est à tout le moins fallacieux s'il s'agit de reprocher à la révolution d'avoir mis un terme à une évolution « prometteuse » de la vie politique en Egypte. Au moment du coup d'Etat, ayant perdu toute légitimité « libérale », le régime des partis est à l'agonie, entre les manœuvres de plus en plus tortueuses du palais et l'occupation toujours effective, et rien ne permet de croire qu'une autre évolution aurait été possible. N'étant pas partisan de l'histoire au conditionnel, je me contenterai, pour ma part, de formuler les remarques suivantes :

1) Le régime fondé par les Officiers libres a axé ses politiques redistributives en prenant pour cible les classes moyennes, qui en sont les principales bénéficiaires, et dans une largement moindre mesure, les classes les plus défavorisées. Aujourd'hui, sous la pression du FMI et de l'alliance américaine, le régime tend à se démarquer de cette politique (sauf au bénéfice des militaires), et il risque de perdre ainsi le soutien de ces classes moyennes « stratégiques », en étant moins que jamais en situation de s'assurer le soutien des masses populaires défavorisées.

2) Dans le même ordre d'idées, il faut rappeler brièvement ici que les politiques redistributives, réforme agraire comprise, ne sont pas les seules à avoir clairement bénéficié aux diverses classes moyennes. La même remarque peut être formulée pour, *inter-alia*, le changement politique. Les personnels parlementaire, administratif (les domaines où il y a — relativement — le moins d'« incursions » militaires), politique et technocratique ne comptent guère, parmi leurs rangs, d'authentiques fils du peuple. A la campagne, pour ne citer qu'un cas, les classes moyennes rurales ont remplacé les grands propriétaires terriens : si elles sont moins puissantes économiquement, leur pouvoir politique semble tout aussi démesuré.

S'il faut reconnaître que le rapport au chef de l'Etat s'est amélioré avec l'égyptianisation de l'idéologie, de la mentalité, du style de vie, des habitudes religieuses du leader, le rapport à l'administration et à l'Etat central est resté tout aussi détestable. Si évolution il y a eu, c'est dans le sens d'une aggravation, avec l'« ubuisation » progressive des appareils.

Dans ce contexte, il faut manier avec la plus grande prudence les résultats des études sur la modernisation : nul ne songe à nier l'importance et la portée de l'alphabétisation, mais celle-ci a contribué à un « élargissement » et par là, une consolidation de la *weltauschaung* traditionnelle plutôt qu'à un bouleversement de ses assises. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer les pratiques sociales, religieuses et politiques récurrentes, plutôt que de se contenter des diverses techniques d'interview.

3) Le « contrat social » de la révolution est à revoir : « le pain contre le silence » est devenu un marchandage impraticable entre le pouvoir et la société. Certains auteurs font l'hypothèse que le régime de Husni

Mubârak l'a compris. Si cela est vrai, c'est tout à son honneur. Mais je crains que le pouvoir ne raisonne davantage en termes d'équilibres à maintenir que d'évolutions à amorcer. Je veux dire que si le régime s'est considérablement « libéralisé », on peut douter qu'il veuille ou puisse aller plus loin compte tenu de sa dynamique interne.

S'il est vrai, néanmoins, que ce contrat soit à revoir, il reste que les valeurs véhiculées par le régime issu de 1952, version Husni Mubârak, sont les plus humaines de la région. Les idéologies concurrentes en Egypte sont toutes potentiellement totalitaires : à l'exception peut-être du Tagammu' (Rassemblement, de gauche), aucun parti ne véhicule le pluralisme comme valeur idéologique — pas plus le Wafd qui se proclame parti de la nation que les Frères musulmans qui se présentent comme le parti de Dieu !

4) Le pari que tente de gagner Husni Mubârak est celui de l'instauration de l'Etat de droit. Mais à combien de pratiques cela impose-t-il de mettre un terme ? L'« Etat-mou » qui prévaut à l'heure actuelle est-il le meilleur moyen pour réformer ces pratiques ? On peut en douter. Le principal mérite de la tentative réside dans la manifestation, non du droit dans sa majesté, mais de contre-pouvoirs, dont la presse et la justice.

C'est déjà beaucoup.

CEDEJ, Le Caire

NOTES

1. Si le régime s'effondrait demain, il resterait néanmoins à démontrer pourquoi il ne s'est pas effondré plus tôt.

2. Au sens que donne Stuart Mill à ce terme, *The power Elite*, Oxford, 1956.

3. Cf. Abd al-Ghaffâr Rashshâd Muhammad, « al-nukhba al-siyâsiya » (l'élite politique) in Ali al-Dîn Hilâl (éd.) *al-nizâm al-siyâsi* (le système politique), Le Caire, 1982.

4. N. Ayoubi, *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt*, London, Ithaca Press, 1980, p. 175.

5. Il y avait des exceptions : Nakhâs pacha, successeur de Zaghloul à la tête du Wafd, Makrâm Ubeid, dirigeant de la communauté copte, Ahmad Mâhir, qui sera le premier président du Conseil de l'ère révolutionnaire, Nukrâchi, premier ministre honni du Mouvement national et instigateur probable de l'assassinat de Hasan al-Banna..., étaient d'origine petite-bourgeoise.

6. Samia Sa'îd, *Man yamlik Misr*, 1974-1980 (Qui possède l'Egypte, 1974-1980). Le Caire, 1987, p. 226.

7. *The Soldier and the State*, Cambridge, 1957.

8. Sauf Anouar al-Sadate, le moins « militaire » de tous.

9. Ahmad Hamrûsh, *Qissa thawra yuliyu* (Histoire de la Révolution de Juillet), Le Caire.

10. Abd al-latif Bughdâdi, *Mudhakkirât* (Mémoires), Le Caire, 1977. Salâh Nasr, mémoires publiées in *Al-Musawwar*.

1. Ail Sabri, proche de Nasser et l'une des principales victimes de la purge sadatienne de 1971, gravite autour des Officiers libres, il n'en fait pas partie.

12. Parmi les plus notables : Husayn al-Shâfi'i, président de la fédération d'équitation, Ali Sabri, président de la fédération de natation, Magdi Hasanayn, président de la fédération de tennis, Ali Chafiq, pour la boxe...

13. Ahmad Hamrûsh, *op. cit.*, tome 2, p. 126 et s. ; Louis Awad, *Aqni'a al-nâsiriya al-sab'a* (Les sept masques du nassérisme), Le Caire, 1987, p. 116 et s.

14. La solution n'a pas consisté seulement à recruter davantage de militaires. Beaucoup de jeunes technocrates et de jeunes journalistes, par exemple, ont occupé très vite de hauts postes de responsabilité. Cet aspect de la mobilité socio-professionnelle, lié à la mise en place du personnel du nouveau régime reste à étudier.

15. *Les élites en France*, Paris, 1979, p. 163.

16. Entretien de l'auteur de cette étude avec Sa'id Halîm et Wafîq Drâz, Officiers libres.

17. Cf. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics*, Bloomington, 1961.

18. *Ma'a Abd al-Nâsir* (Avec Abdel Nasser), Le Caire, 1985 (2^e éd.), p. 13.

19. Cf. Su'ad Joseph, *Elites, Mass society, Middle class and familistic ethos*, SSRC position papers, janvier 1985.

ANNEXE I

Fonctions officielles et rôle des officiers cités dans le texte

(par ordre alphabétique)

ABD AL-MAGID, Husni : Officier libre, carrière dans l'armée jusqu'au grade de général.

ABOU AL-FADL, Abd al-Fattâh : Officier libre, carrière dans les services de renseignements généraux dont il sera sous-directeur après 1967, carrière politique au sein de l'Union socialiste arabe.

ANOUAR Ahmad : Officier libre, chef de la police militaire, ambassadeur à Madrid et à Copenhague, puis ministre attaché à la présidence de la République.

BUGHDADI, Abd al-Latif : membre du Conseil de la révolution, ministre de la Guerre dans le cabinet Nagîb, ministre des Collectivités locales après 1956, président du Parlement en 1957-58, vice-président de la République au début des années soixante.

CHAFI'I, Husayn : membre du Conseil de la révolution, ministre des Wakfs, vice-président de la République sous Nasser et Sadate.

DRAZ, Wafîq : Officier libre, carrière dans l'armée (à l'exception d'un bref passage à la présidence) et dans les renseignements militaires, grade de général.

GIZAWI, Abou al-Fadl : Officier libre, membre du Parlement en 1957 où il réclame la reconnaissance officielle de l'opposition et adresse des questions au gouvernement au sujet des tortures ; avocat, a poursuivi une carrière politique dans le cadre du système partisan rétabli par Sadate.

HALIM, Sa'id : Officier libre, directeur de cabinet de Zakariya Muhi al-Dîn jusqu'en 1956, carrière dans la diplomatie.

HAMRUSH, Ahmad : Officier libre, marxiste, rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Rose al-Youssef* dans les années soixante, carrière politique dans le cadre de l'Union socialiste arabe, secrétaire général du mouvement de Solidarité afro-asiatique.

Les militaires

HUWAYDI, Amin : Officier libre, carrière dans les services de renseignements, ambassadeur au Maroc, en Iraq, ministre de l'Information en 1965 (cabinet Z. Muhi al-Dîn), ministre d'Etat en 1966 (cabinet Sidki Sulaymân), ministre de la Guerre après 1967, emprisonné par Sadate en 1971 (affaire des « centres de pouvoir »).

HUSAYN, Kamâl al-Dîn : membre du Conseil de la révolution, conservateur, proche des Frères musulmans, ministre de l'Education nationale en 1956, secrétaire général de l'Union nationale en 1956, ministre de l'Habitat, ministre des collectivités locales, démission puis assigné à résidence en 1965, entre au Parlement en 1976, en est expulsé en 1977 à la suite d'une lettre « injurieuse » au président Sadate.

MUHI AL-DIN, Zakariya : membre du Conseil de la révolution, ministre de l'Intérieur dans le cabinet Nagîb, vice-président de la République au début des années soixante, premier ministre en 1965, ministre du Plan après 1967. C'est en sa faveur que Nasser démissionne en 1967.

NASR, Salâh : Officier libre, chef des services de renseignements de 1957 à 1967, condamné en 1967 à 40 ans de réclusion, probablement un record.

NAGIB, Muhammad : premier ministre en 1953, président de la République la même année, démis en 1954.

RIF'AT, Fath Allah : Officier libre, emprisonné en 1953 dans l'affaire de la rébellion de l'artillerie, président du Crédit agricole.

SABRI, Ali : premier ministre en 1961, secrétaire général de l'Union socialiste arabe en 1965, vice-président de la République en 1970, emprisonné entre 1971-1981, affaire des « centres de pouvoir ».

UKASHA, Tharwat : Officier libre, responsabilités dans les media, conseiller militaire à Paris 1955-56, ambassadeur à Rome, ministre de la Culture en 1958.

ANNEXE II

POSER POUR L'HISTOIRE

Texte de la première démission d'Abd al-Latif Gughdâdi

Chers frères, membres du Conseil de commandement de la révolution.

Je me présente à vous qui êtes mes juges. Aucun d'entre vous ne peut juger seul de mon cas — c'est votre affaire à tous. Vous avez, le 11 avril 1954, lancé contre moi une accusation dont il ressort que vous êtes tous des prophètes et que je suis le seul homme ordinaire parmi vous. Je vous l'ai fait remarquer, et personne n'a protesté. (...) L'homme ordinaire que je suis n'a donc plus qu'à se retirer. Je vous avouerai qu'au fond de moi-même j'ai cherché à identifier mes défauts d'homme ordinaire pour m'en débarrasser et être digne de rejoindre vos rangs (...) J'ai fouillé dans mon passé pour tenter de savoir :

- si j'avais un jour recherché le pouvoir et l'autorité ;
- si j'avais été, ne serait-ce qu'une seule fois, incorrect envers l'un des membres de ce Conseil ;
- si j'avais recherché la puissance pour la puissance ou à concentrer le pouvoir entre mes mains pour que les gens viennent à moi, car les gens aiment la puissance... ;
- si j'avais dévié des principes de la révolution et des valeurs auxquelles j'adhère depuis toujours ;

— si j'avais été une fois à l'origine d'une division ou d'une brouille au sein de ce relevant de ma compétence ou si j'étais moi-même intervenu dans ceux relevant de la compétence d'autrui ;

— si j'avais été une fois à l'origine d'une division ou d'une brouille au sein de ce conseil et si je les avais jamais recherchées.

Mes frères, la réponse est non. J'ai cherché, je n'ai rien trouvé qu'une âme pure et propre, qui ne hait rien tant que la tyrannie et le despotisme, qui croit en la liberté et a appris à la pratiquer en pensées et en paroles, habituée à donner son avis quelles que soient les conséquences. J'ai appris à être sincère. C'est une des causes de ma misère et de la vôtre. Il est une conscience qui juge mon âme. Cette âme sait qu'il est un juge sévère qui lui demandera des comptes. Ce n'est pas un juge politique. C'est le juge du tribunal de l'Histoire, qui cherche la vérité, qui la traque et la dévoile aux hommes, quel que soit le temps qu'il lui faut pour la mettre à jour. Ce juge, vous aussi aurez à comparaître devant lui. C'est inévitable. Mon âme redoute ma conscience et le juste verdict du tribunal de l'Histoire.

Mes frères, si la franchise, l'indépendance d'esprit, de pensée, la résistance à l'oppression, la peur de ce juge incorruptible sont des défauts qu'il conviendrait d'éliminer, je vous le dis, quant à moi, je m'y refuse. Je resterai ce que je suis car telle est ma manière d'être.

L'intérêt de la patrie passant avant toute autre considération, je vous laisse le soin d'apprécier mon cas et d'en juger. Mais je vous conjure, par Dieu, de rechercher l'honnêteté, la vérité, la sincérité quand vous aurez à justifier ce qu'il en sera de moi. Ne dites que le vrai, sinon c'est un suicide que vous commettrez. La vérité se manifeste toujours. Vous vaincrez aujourd'hui, vous perdrez demain.

Dieu vous conduise au succès.

BUGHDADI

Source : Abd al-Latif al-Bughdâdi, *Mémoires*, op. cit., pp. 185-186.

COMPOSITION DE LA FORME URBAINE DU CAIRE

Mercedes VOLAIT

Qu'elle fascine ou qu'elle rebute ses visiteurs — et non point les seuls Occidentaux —, la capitale égyptienne a suscité, au cours des âges, une abondante littérature ; les descriptions, le plus souvent apocalyptiques, de la ville sont ainsi légions. Elle était tout récemment encore, la protagoniste des « impressions égyptiennes » de deux auteurs¹, l'un fort critique, l'autre tout à fait séduit. Ces textes, une fois de plus, s'essayaient à retranscrire la démesure du Caire, ses rafales de sable et ses couleurs, ses bruits et ses odeurs, ses collines d'immondices et de gravats, ses embouteillages et ses foules, ses chantiers et ses ruines, mais aussi la douceur nocturne de ses rues, ou encore la gaieté charmante de ses habitants... Monde de contrastes et de paradoxes, la ville, par son gigantisme, intrigue. D'autant qu'elle n'est peut-être jamais ce que l'on attend qu'elle soit. Entre l'image que l'on s'en fait, et ses réalités perpétuellement changeantes, l'écart se creuse... s'est toujours creusé.

En 1911, déjà, averti de l'évolution récente de la cité, un Le Corbusier en conçoit une profonde déception, avant que de s'y être jamais rendu... Et de rapporter, dans son *Voyage d'Orient*², premier périple qui n'inclura pas Le Caire, ces propos entendus à Istanbul et attribués à un sujet grec, résident cairote et dentiste de profession :

« "Ah, mais Le Caire ? C'est cent fois plus beau qu'ici (Istanbul) ! Oh, certainement car *ils ont les Anglais là-bas*³. Allez-y, saperlotte, c'est une ville comme en Europe. Vous y aurez du plaisir, vous y verrez quelques rues en asphalte. Et puis il y a

des tramways, et des hôtels, cinquante, cent fois plus grands que celui-ci. Vous ne manquerez pas d'aller à Héliopolis ; là sont toutes les maisons neuves."

Abasourdi, je demande des nouvelles de la ville arabe, de la *ville blanche* ⁴, aux moucharabiehs et aux minarets polychromés, et puis du musée où il y a bientôt toute l'Egypte.

"Oui, oui, connais ça, mais enfin c'est pas ça Le Caire." Il connaissait par contre les Pyramides. »

S'il est superflu de commenter ici l'appréciation implicite — et empreinte de nostalgie dépitée — de celui qui va devenir une grande figure de l'urbanisme, la question sous-jacente n'en reste pas moins entière. Car, au fond, qu'est Le Caire ? Ville arabe, européenne ou africaine, pour reprendre la terminologie en usage ? Comment en définir ne serait-ce que la forme physique et en restituer l'évolution ? Les Cairotes eux-mêmes ne disent-ils pas avoir le plus grand mal à reconnaître leur ville ?

Crise de la ville ou crise des modèles ?

Si, en évoquant tout à la fois la ville utopique des futuristes par ses nouveaux réseaux aériens de circulation automobile, mais encore la cité « médiévale » classique en ses innombrables passages et venelles, Le Caire demeure insaisissable, c'est que, outre les contrastes, les transformations s'y produisent avec une telle rapidité que l'on est bien en peine de les saisir, plus encore de les interpréter. Caractéristique, sans doute, que ce processus de développement somme toute assez énigmatique de la ville — en partie car il ne ressortit pas à un modèle clairement identifiable —, processus que ni la succession des descriptions, pas plus que celle des données chiffrées, ne peuvent permettre de réellement cerner. Les récits, on le sait, renseignent plus sur leurs auteurs que sur leur objet déclaré... mais les chiffres ne sont pas à manier avec moins de prudence. Et si, avec un degré de fiabilité qui demeure toutefois invérifiable, ils peuvent d'emblée donner le vertige, ce n'est pas tant en raison des valeurs affichées, que du fait même de la difficulté éprouvée à les mettre en série. Ainsi les limites administratives du Caire ont tellement varié d'un recensement à l'autre qu'il est quasi impossible de constituer des séries homogènes. Ceci étant dit, la croissance urbaine de la ville ne date pas d'hier : en 1927 déjà, elle dépassait le million d'habitants. Et au cours de la période 1917-1966, Le Caire (administrativement réduite à la seule rive Est du Nil à partir de 1960) a crû à un rythme largement supérieur à celui du pays ; passant dans l'intervalle de 805 000 à 4 212 000 habitants. L'exode rural participait alors pour plus d'un tiers à cet accroissement. A partir de 1966, l'exode s'est porté de préférence vers les zones périphériques situées au nord (gouvernorat de Qaliubiyya) et au sud-ouest de la ville (gouvernorat

de Giza) ; ce faisant ces dernières enregistraient à leur tour de formidables taux de croissance de l'ordre de 8 % par an.

Mais si l'on en croit les derniers chiffres publiés (résultats préliminaires du recensement effectué en novembre 1986⁵), il n'est plus possible d'attribuer tous les maux du Caire au flot continu des ruraux vers la capitale. La région du grand Caire compterait aujourd'hui 9,7 millions d'habitants (et non point 12 millions comme l'on se plaisait à l'avancer ces dernières années), et son taux d'accroissement annuel a légèrement reculé par rapport aux périodes antérieures, à tel point qu'il s'avère désormais inférieur au taux national⁶, qui a, quant à lui, sensiblement augmenté (2,3 % entre 1966 et 1976, puis 2,8 % entre 1976 et 1986). Face à ce type d'expansion, les autorités sont actuellement confrontées à un nouveau cas de figure. La question à l'ordre du jour n'est plus tant de « fermer le Caire à l'immigration »⁷ — à défaut d'être nul, l'exode semble avoir été compensé à l'échelle de l'agglomération —, que d'améliorer et de développer le cadre existant afin de pouvoir absorber la croissance naturelle du Caire.

Car, tout catastrophisme mis à part, on ne peut pas dire que le développement de la ville s'effectue dans des conditions optimales. La saturation de certains quartiers, où les densités résidentielles peuvent avoisiner les 2 000 habitants à l'hectare (soit parmi les densités mondiales extrêmes), la dégradation de la qualité de la vie, la progression constante du niveau de bruit, la faible fluidité du trafic malgré un taux de motorisation encore peu élevé⁸, les difficultés d'accès à un logement décent quand bien même les statistiques attestent l'existence, dans le grand Caire, de près de 400 000 appartements vacants... — tout concourt à rendre la vie impossible aux Cairotes, et à faire de la ville, un « enfer ».

Dans le domaine des infrastructures et des services, l'effort public d'investissement effectué ces dernières années doit cependant être souligné : ligne de métro en voie d'achèvement (mise en service prévue en novembre 1987), réfection générale du système d'assainissement (avec pose d'un collecteur principal aux dimensions rarement égalées), extension sensible des réseaux de téléphone et de gaz de ville, développement des transports en commun — nouveaux microbus —, grands travaux de voirie (autoponts, tunnels et chaussées)... sans omettre la création et le meilleur entretien des espaces verts. Les pouvoirs publics entendent bien ainsi réussir à combler le retard accumulé dans ce domaine ; ce qui pourrait, dans un avenir proche, situer le Caire plutôt du côté des « normes occidentales » en la matière, que de celles en vigueur dans le continent africain, malgré une croissance démographique qui y apparente l'Egypte. Que parallèlement, l'absence de maintenance puisse en venir à annuler les efforts engagés et à accroître les dégradations, n'est pas le moindre des paradoxes.

Cela laisse surtout à penser que certaines situations relèvent plus de désordres profondément structurels, que de la seule progression de la population cairote. D'où l'idée que c'est, selon toute vraisemblance, en resituant les structures de contrôle urbain dans la longue durée que

les dysfonctionnements cairotes pourraient trouver à s'expliquer. En guise de préambule, il nous a toutefois semblé utile de mettre en relief deux particularités — significatives — de la forme urbaine du Caire ; lesquelles, à défaut de définir une ville ne se prêtant guère aux définitions, permettront d'orienter la réflexion.

Paradoxe de la division sociale de l'espace

Dans un récent article⁹, Galila el-Kadi soulignait les difficultés rencontrées lorsque l'on s'exerce à dresser une cartographie précise de la division sociale de l'espace cairote. En effet, si de savants calculs, à base statistique, permettent de décomposer l'agglomération en trois grands ensembles socialement homogènes et donc représentatifs de la société dans son ensemble, l'articulation entre stratification sociale et stratification spatiale demeure, quant à elle, difficile à cerner. Alors même que « les écarts entre riches et pauvres demeurent considérables », note Galila el-Kadi, « bien que les classes moyennes s'élargissent de plus en plus (...), les différences ne se traduisent pas aussi clairement dans l'espace et la construction ». Le Caire, on le sait, n'abrite ni quartiers vraiment luxueux et bien protégés, ni de substantielles étendues de bidonvilles. Par contre, la vétusté du parc immobilier ainsi que la médiocre qualité de la construction moderne ont conféré à la ville une image unitaire. « Unité dans la laideur ? » Mais, surtout, est-ce à dire qu'avec le temps, les ségrégations — inscrites de manière tangible dans le tissu urbain au début du siècle selon un clivage ville moderne/ville ancienne — ont tendu à s'estomper ? Ainsi, à la disparité, bien réelle cette dernière, des revenus, correspondrait désormais une sorte d'homogénéité spatiale... un « nivellement », dont on s'explique encore mal les mécanismes, mais qui serait caractéristique de « l'individualisme forcené » dans un contexte « d'éclatement des cadres sociaux »¹⁰.

Mais il y a là aussi, peut-être, une question d'échelle. Prises au niveau d'un *qism*¹¹, et *a fortiori* à celui d'un secteur plus vaste, les statistiques peuvent masquer des différenciations beaucoup plus aiguës à l'échelle d'un simple regroupement d'îlots. Ainsi, par exemple, la zone tout à fait insalubre du Ma'ruf, appartenant au quartier bourgeois de Qasr al-Nil, ou encore les enclaves rurales de Mit 'Uqba, englobées dans le *qism* de Duqqi, zone de prédilection des nouveaux riches. A l'inverse, l'on peut se demander si ce n'est pas la somme d'îlots très divers (et homogènes en eux-mêmes) qui permet de recomposer les caractéristiques « moyennes » de la société urbaine cairote à l'échelle d'un même quartier.

Une autre interrogation concerne le rôle qu'a pu jouer le contrôle des loyers dans le processus de composition sociale des quartiers du Caire. Bloqués à partir de 1941, réduits à diverses reprises entre 1952 et 1965, puis très timidement relevés à partir de 1969 et 1977, les loyers sont demeurés, jusqu'à cette dernière date, plutôt modérés. On peut apprécier l'impact que peuvent avoir, aujourd'hui encore, ces mesures sachant que

75 % du parc immobilier cairote est antérieur à 1969, et que pour 58 % des unités d'habitation, le régime d'occupation est la location¹². Ce qui nous suggère que la variable majeure commune aux ménages domiciliés dans un même quartier pourrait bien être d'abord la date d'arrivée dans le quartier. Le contrôle des loyers a pu ainsi induire un double mouvement de fixité et de mobilité spatiale des groupes sociaux. Fixation, car on ne quitte pas un appartement à loyer bloqué ; mobilité enfin car la deuxième, voire la troisième génération, ne peut jouir des mêmes prérogatives, à moins de disposer de moyens tout à fait conséquents — cf. la pratique du « pas de porte » — et est donc amenée à s'exiler le plus souvent du quartier d'origine. D'où des stratégies d'implantation fort diverses, aux lois non moins complexes...

Ces mêmes remarques valent pour la cartographie d'hypothétiques regroupements confessionnels dans l'espace. Le décroisement des quartiers « réservés » a, semble-t-il, été effectif tout au long de ce siècle. A quoi l'on pourra objecter la densité « copte » reconnue à la zone de Chubra, ce que les données des recensements ne peuvent totalement confirmer¹³. Et si les coptes sont effectivement nombreux en chiffres absolus dans le secteur nord de la ville, c'est peut-être à la fois en raison du surpeuplement de ce quartier, mais aussi de la concentration de chrétiens dans certains îlots, autour des lieux de culte et autres institutions religieuses. C'est cela qui a pu constituer une *image* de présence plus importante que dans d'autres quartiers.

La reconversion du centre ancien

Une autre particularité de la structure urbaine du Caire tient dans l'évolution de son tissu ancien. Celui-ci a connu un destin qui semble assez unique. Ainsi, Le Caire d'aujourd'hui n'est plus tout à fait une ville « arabe », selon l'acceptation commune que l'on a de ce terme. Pourtant la référence à la *madina* d'Afrique du Nord ou du Proche-Orient n'est pas tout à fait absurde dans le contexte cairote. Certes, l'on a bien du mal à cerner de nos jours les limites de la *madina* historique du Caire — cité que des Fatimides venus du Maghreb fondèrent en 969 sous le nom de al-Qahira — et à en reconnaître les traces. Cette *madina* a pourtant bel et bien existé, bien que le terme même ne fasse pas — ou plus ? — partie du vocabulaire courant, alors qu'il est resté d'usage commun dans d'autres pays de la région. Sans doute l'éclatement progressif de la ville historique explique-t-il pour partie que sa dénomination traditionnelle soit tombée en désuétude. Car si la ville du Caire vient au rang d'une des plus importantes cités historiques par la richesse de son patrimoine architectural (622 monuments classés), son noyau le plus ancien s'est tellement transformé que sa morphologie initiale en est devenue à peine discernable, et son bâti pour le moins hétérogène. On y repère une activité fébrile de construction, au point que les bâtiments tout à fait contemporains, voire franchement récents, ont totalement

envahi le tissu ancien, comme le souligne Robert Ilbert dans un article intitulé « Le Caire a-t-il une médina ? »¹⁴. Question légitime, puisque l'on n'y trouvera plus le modèle qui a longtemps prévalu, non plus que le modèle classique de centre ancien en voie de ruralisation, et figé dans son statut résidentiel malgré la dégradation du cadre bâti.

Car l'autre facette des reconversions en cours dans la vieille ville du Caire concerne entre autres l'ouverture de nouveaux établissements bancaires, en nombre croissant, aux alentours de la célèbre mosquée-université de al-Azhar. Un phénomène qui mériterait d'être attentivement étudié, mais qui indique d'ores et déjà une circulation notable de capitaux dans cette partie de la ville. Banques de dépôts, banques d'investissements, sociétés islamiques de placement de fonds ? L'interrogation reste entière. Mais les seuls profits commerciaux du grand bazar ne peuvent à eux seuls expliquer ce nouveau « paysage bancaire », d'autant que les commerçants s'avèrent réticents à déposer leurs gains en banque. L'accroissement de la masse monétaire pourrait bien surtout révéler ici la vitalité économique de ce secteur traditionnel de la ville, où s'installent (se développent ?) de mini-chaines de production — il ne s'agit plus de simples artisanats —, apparemment rentables¹⁵. La vieille ville semble ainsi s'être transformée en lieu de production, abandonnant progressivement son rôle d'accueil privilégié des ruraux, comme cela avait été le cas lors de la grande vague migratoire des années 1950-1967. L'écroulement du bâti aurait ainsi chassé les « anciens » migrants installés dans la vieille ville : et ces derniers auraient donc été amenés à aller chercher, dans les zones d'urbanisation spontanée, de nouveaux logements. Et lorsque les parcelles n'ont pas été immédiatement rebâties, les activités semi-industrielles se sont fort bien accommodées de ces espaces à ciel ouvert dégagés par les ruines.

Héritages du passé

Nous disposons finalement d'une faible documentation pour appréhender les mutations et singularités de l'organisation spatiale du Caire moderne. Nos connaissances historiques sur son évolution et sa structuration demeurent encore incertaines, ou trop générales, pour pouvoir se livrer à autre chose qu'à de modestes incursions dans le passé récent. Il est cependant tentant d'avoir recours à l'histoire de la ville au cours des périodes pré-coloniale et coloniale pour éclairer la situation contemporaine. A défaut d'esquisser des explications définitives, ce retour sur le passé peut nous fournir l'occasion de réévaluer une suite de stratégies d'aménagement¹⁶, qui ont pu, paradoxalement, conduire à l'apparent désordre de la ville.

Il nous apparaît de plus en plus que Le Caire est, en premier chef, le produit de logiques d'organisation partielles et contradictoires, dont la superposition a engendré un corps urbain éminemment complexe. Plus encore, la configuration actuelle de la ville semble résulter de politiques

approximatives, techniquement pauvres, ayant eu elles-mêmes pour conséquence d'engager la ville dans un processus en quelque sorte irréversible, avec un prix, de jours en jours, plus lourd à payer.

Un urbanisme médiocre

Les premières transformations notables du Caire datent du règne du khédivé Isma'il, lorsque celui-ci voulut préparer la capitale à la digne réception d'hôtes de marque venus célébrer l'inauguration du canal de Suez en 1869. Le plan alors conçu, et que nous restituons la carte de Grand bey publiée en 1874, prévoyait l'extension de la ville sur les marais et jardins abandonnés situés en lisière de la cité ottomane. Il ne pouvait s'agir de créer un simple quartier attenant ; en atteste la superficie de l'opération envisagée : car ce sont bien 250 hectares¹⁷ qui vont ainsi être viabilisés, soit le tiers de la surface occupée par l'ancienne cité. Avec l'embryon de cette « deuxième ville », l'idée d'un Caire moderne allait se matérialiser.

L'idée, au demeurant, semble avoir été assez vague. Lors d'une visite à Paris à l'occasion de l'Exposition Universelle de 1867, le Khédivé et ses édiles avaient eu l'occasion de rencontrer Haussmann et de visiter ses réalisations parisiennes. Il semble même que le préfet leur recommanda certains membres de son personnel technique, dont Pierre Grand, ingénieur des Ponts et Chaussées, qui dirigera pendant de longues années les services de voirie de la ville du Caire. Mais s'il est vrai qu'il y eut volonté « d'haussmanniser » Le Caire — le terme revient fréquemment dans les rapports du ministère des Travaux Publics —, cette volonté ne conduisit pas nécessairement à des réalisations très abouties. Pourtant, en insistant sur la rupture du tissu urbain introduite par ces premières transformations du Caire, en qualifiant « d'haussmannien » — sur la foi de velléités — un modèle qui ne l'est guère, les historiens de la ville ont surtout souligné le caractère importé des références urbanistiques utilisées, et par voie de conséquence, leur « inadéquation » au contexte oriental¹⁸. Ce faisant, ils négligeaient de s'interroger sur les très médiocres qualités de composition des aménagements proposés. Leurs auteurs n'ayant pas laissé, à notre connaissance, de témoignages écrits, c'est sur les seules sources cartographiques que nous pouvons nous fonder pour aborder cette question.

Ce que suggère une lecture, même sommaire, du plan de 1874 est la mise en œuvre, dans un premier temps, d'un urbanisme d'apparat, issu de l'urgence et caprice de Prince, auquel fait défaut une réelle pensée urbanistique. Rien ne semble alors mûr sur le plan des principes. L'objet premier des tracés proposés procède surtout, à notre sens, du souci de faciliter les déplacements khédiviaux : de palais à palais — et ceux d'Isma'il sont nombreux —, du palais de 'Abdin à la gare, de la gare à l'Opéra, et du divertissement au pouvoir (Opéra-Citadelle) par la rue Muhammad 'Ali, l'une des deux seules percées réalisées (la seconde est la rue Clot-bey), si ce n'est projetée.

Les pourtours de l'ancien lac de l'Azbakiyya, transformé en jardin — le Khédive était également amateur de plantations — forment indiscutablement la composante la plus sophistiquée du plan. Les ingénieurs vont se montrer là plus subtils en étudiant minutieusement les éléments de raccordement entre tissu ancien et voirie moderne. Faut-il voir là l'intention de créer à l'Azbakiyya une nouvelle « centralité » de la ville (rien n'étant prévu pour réaménager l'ancien centre), ce qui s'inscrit bien d'ailleurs dans la tradition des successifs déplacements de la ville ? A terme, les jonctions de l'Azbakiyya ont pu favoriser l'interpénétration, toute en finesse, des deux villes et brouiller ainsi leurs frontières respectives. A moins que l'Azbakiyya ait été plus un seuil qu'un centre — ce que vient rappeler l'appellation donnée à l'une de ses places : 'Ataba al-khadra —, ce dernier ne parvenant pas à se fixer. Car ce « centre » provisoire continuera par la suite à se déplacer, toujours plus à l'Ouest, tandis que l'Azbakiyya deviendra simple nœud de communications... voire espace de stationnement, avec l'édification récente de deux imposantes bâtisses de parking à étages, dont l'une se trouve à l'emplacement même de l'ancien Opéra détruit par le feu en 1971.

Par ailleurs, aucune régulation du bâti ne fut alors mise en place, parallèlement à ces tracés. Le Khédive, nous dit-on, distribuait les parcelles — fort vastes — en concession gratuite, sous condition d'édification expresse ; puis l'on essaya, sans grand succès d'ailleurs, d'encourager la construction de bâtiments sur arcades, tandis que des architectes d'origines nationales fort diverses — allemands, autrichiens, italiens — s'appliquaient à reproduire les styles alors en vogue dans leur pays. Ainsi, Le Caire moderne fut réalisé sur la base de quelques commodités de circulation, d'une logique de raccordements, d'une distribution de terrains, de quelques équipements (Opéra, cirque, gare, hippodrome), et même d'un début d'adduction d'eau : voilà qui est tout de même peu pour faire de la ville. Cet urbanisme à la sauvette demeure, en lui-même, fort éloigné des principes haussmanniens en la matière¹⁹ : ni vision d'ensemble, telle *la restructuration totale de la ville* autour d'un vieux centre revitalisé, idée chère au préfet parisien, accompagnée de percements audacieux, d'un remembrement du parcellaire et d'une stricte hiérarchie des voies et des équipements ; ni même soin du détail, telle la réflexion sur le rapport immeuble/rue, sur les traitements d'angle, sur les perspectives et les équilibres d'échelles... Que la politique autoritaire du baron ait engendré un Paris monotone à force de régularité, et lourd dans le choix des proportions, relève d'un tout autre débat, étranger à notre propos. Ce qu'il nous importe de souligner, c'est que rien de tel ne fut entrepris au Caire, faute de savoir-faire, peut-être, faute de moyens financiers, sans doute, faute plus encore de disposer d'instruments juridiques appropriés.

Une législation déficiente

Le premier règlement de voirie (dit du Tanzim) est très nettement postérieur à ces premières tentatives d'aménagement ; élaboré en 1881, son application ne fut effective qu'à partir de 1889. Ce règlement est la manifestation d'obsessions qui sont plutôt d'ordre hygiéniste que d'ordre esthétique. Il traduit fidèlement les préoccupations d'une administration — à dominante désormais britannique —, dont l'objectif prioritaire est d'intervenir dans les vieux quartiers de la ville. On pense d'abord assainissement et non plus expansion²⁰. De fréquentes épidémies de choléra ont maintenu un taux de mortalité extrêmement élevé au Caire (46 pour mille en 1892), les rues sont étroites et humides, leur nettoyage est occasionnel, et l'habitat demeure totalement insalubre dans le cœur de la ville. D'où un dispositif législatif qui privilégie l'élargissement et le redressement des voies par alignement (une procédure à efficacité contestée), prône un contrôle étroit des « saillies » (qui ne sont autres que les *mucharabiyya*-s et les encorbellements si courants dans la vieille ville et véritables cauchemars des ingénieurs), mais aussi de l'occupation de la voie publique — notion alors tout à fait nouvelle. Le Tanzim doit veiller ainsi à empêcher tout encombrement des rues, en exigeant aussi bien la suppression des banquettes (*mas-tabas*-s) que celle des voûtes et toiles couvrant les voies. Il fixe une largeur minimale des rues en fonction de leur développement. Enfin, est créé un service d'inspection des maisons, qui se doit de proposer des démolitions si nécessaires.

Toujours rien cependant sur la question des gabarits et des hauteurs, malgré les plaintes des ingénieurs de la voirie sur cette question. Un projet de loi est d'ailleurs préparé à cet effet en 1907, mais il n'est même pas soumis au législateur, tant l'administration est bien consciente que son approbation définitive requiert l'assentiment des Puissances, en vertu d'un état de fait sinon de droit²¹. Assentiment bien improbable, car il est de notoriété publique que ces dernières sont toujours réticentes à ratifier de nouvelles lois pouvant affecter leurs nationaux ; la procédure, elle-même, exige des délais fort longs. Ainsi les fonctionnaires anglais du Tanzim vont se trouver, et à bien des reprises, en conflit ouvert avec ce que l'Occupation, quant à elle, se devait de garantir : le maintien des privilèges capitulaires. La technique pouvait-elle l'emporter sur le politique ? Certes pas, et les aménagements urbains en firent, le plus souvent, les frais. Il faudra donc attendre les lois n° 51 et 52 de 1940 pour disposer de spécification et de normes précises en matière de lotissement des terrains à bâtir ou de construction (fixation des hauteurs en fonction de la largeur des rues avec un plafond de 35 m, mode d'occupation des parcelles, densités maximales, proportion des espaces public/privé...).

Force est de constater que les pouvoirs conférés à l'Administration du Tanzim étaient de toutes façons limités par le texte même de la loi ; ils concernaient uniquement les voies publiques et leurs façades rive-

raines. Qu'un promoteur installe une chaîne symbolique pour clore les voies de son lotissement était suffisant pour lui permettre d'échapper à la juridiction en vigueur. Ce fut là pratique courante dans les nouveaux lotissements spéculatifs du nord de la ville, à Chubra notamment. L'intérêt des sociétés immobilières étant bien évidemment de réduire au maximum les aires d'emprise des rues — surfaces non rentables —, les voies créées furent dès l'origine sous-dimensionnées ; d'où les entraves à la circulation et les densités actuelles. Seules les sociétés visant une clientèle aisée, telle la Société des terrains de Giza et Roda fondée par le Grec Zervudachi en 1908, inscrivirent des normes plus « généreuses » à leur cahier des charges, et surent trouver là un argument commercial convaincant ; ce qui était perspicace, le succès d'Héliopolis en témoigne amplement. Ce furent ces sociétés privées qui, jusqu'au milieu de ce siècle, imposèrent donc leurs normes urbanistiques — pas toujours des plus heureuses — sur les extensions du Caire, sans la moindre coordination cependant. Ainsi se constitua la diversité morphologique extrême de la physionomie du Caire moderne.

Quant à l'intervention dans les tissus anciens, tâche exclusivement dévolue aux services du Tanzim, elle supposait l'existence d'une législation permettant l'expropriation pour cause d'utilité publique. Là encore, obtenir l'accord des Puissances ne fut pas une mince affaire. En 1906 et 1907, deux textes vinrent compléter une réglementation déjà prête dix ans plus tôt ; l'un étant destiné aux juridictions mixtes, l'autre aux juridictions dites indigènes. Point n'est besoin d'insister sur le détail du dispositif complexe d'indemnisation prévu alors par la loi ; toujours est-il qu'il ne pouvait guère faciliter les opérations d'alignement ou même de percées, puisqu'il incombait à l'Etat d'en supporter toute la charge financière sans possible compensation en retour. D'autre part, les innombrables *waqf*-s privés ou publics existant dans la vieille ville²², constituaient un obstacle supplémentaire, puisqu'ils ne pouvaient être vendus mais seulement échangés. Enfin, étant donnée la faiblesse des sommes allouées aux expropriations dans le budget des services du Caire, le travail ne put progresser que très lentement. Un ingénieur du Tanzim en vint même à calculer qu'au rythme autorisé par les crédits, Le Caire tarderait près de 145 ans à « s'haussmanniser ».

Des crédits défectueux

Les questions budgétaires étaient d'autant plus sensibles que la gestion urbaine du Caire relevait de diverses administrations centrales, dont le ministère des Travaux Publics, à la différence d'autres villes du pays qui avaient été dotées de conseils municipaux, à commencer par Alexandrie en 1890. L'entretien du Caire dépendait donc exclusivement des crédits que le budget général de l'Etat voulait bien engager à cet effet. Priorité étant donnée à l'irrigation dans le budget du ministère des Travaux publics, ces crédits, nous l'avons dit, demeurèrent fort

maigres ; et les plaintes sur l'état de la ville s'accumulèrent. Or, pour améliorer les services « municipaux » et envisager d'éventuels aménagements du Caire, il aurait fallu pouvoir concevoir un budget spécial, alimenté en partie par l'affectation de ressources propres à la ville, mais aussi par la création de taxes municipales. Cependant, même dans l'hypothèse d'un reversement aux services du Caire de l'impôt sur la propriété bâtie (seul impôt payé par les Caireotes, et dont l'acquittement par tous — étrangers comme Egyptiens — avait été très difficile à obtenir), ses recettes n'auraient pu, à elles seules, subvenir aux dépenses de la ville. En 1908, cet impôt rapporte au Trésor environ 163 000 L.E. alors même que l'entretien de la ville coûte 250 000 L.E.²³. Quelques vingt ans plus tard, en 1926, il ne rapporte encore que 370 000 L.E. tandis que la charge du Caire s'est élevée à 800 000 L.E., supportée par tous les contribuables égyptiens²⁴.

L'absence d'autonomie financière du Caire pénalisa lourdement le développement de la ville. Cette anomalie administrative fut maintes fois signalée par des juristes, aux yeux desquels cette situation apparaissait comme tout à fait malsaine. La création d'une municipalité au Caire, question souvent abordée par les parlementaires et qui agitait déjà l'opinion depuis 1905, soulevait cependant moult controverses. Ce qui semblait une nécessité pour les uns était pour d'autres surtout lié à une charge fiscale supplémentaire peu souhaitable et, pour les plus réticents, supposait en premier lieu l'accroissement de l'ingérence étrangère dans les affaires du pays²⁵. La question ne fut que tardivement tranchée ; en 1949 très exactement, lorsque la loi n° 145 porta création de la municipalité du Caire, dès l'abolition des Tribunaux mixtes, qui intervint précisément la même année.

Les péripéties de la mise-en-œuvre, au Caire, d'un système général de drainage sont tout aussi révélatrices de ce mélange de volontés hygiénistes, d'incompétences notoires, de malversations flagrantes et de blocages politiques qui caractérise la gestion du Caire tout au long de la période coloniale²⁶. La jeune opposition nationale, réunie à Bruxelles en 1910, ne trouve pas de mots assez durs pour qualifier ce qui apparaît déjà comme une « grande honte »²⁷. Car l'exécution du projet est marquée par une suite d'irrégularités manifestes. Lancée dès 1891, l'idée d'un tout-à-l'égout va se concrétiser en 1907 avec l'adoption du système proposé par J. Carkett, un ingénieur des Indes, à réputation douteuse — il avait eu maille à partir, quelque temps auparavant, avec les services d'Alexandrie. Or non seulement, objecte-t-on, rien ne permet de supposer ce projet meilleur que d'autres, mais de plus, il semble très contestable que les travaux en aient été concédés sans adjudication à une société britannique, à la suite des pressions exercées par cet ingénieur. Ce dernier fut alors, en toute logique si ce n'est à juste titre, soupçonné de préoccupations plus mercantiles que techniques, en voulant ainsi imposer du matériel *made in England*, quand un autre matériel eût pu être moins coûteux ; au lieu de s'intéresser à la réelle conformité du système proposé, voire à l'avenir des collecteurs caireotes. De fait, de graves

désordres surviennent peu après dans le collecteur principal, et, inauguré en partie en 1915, le réseau d'assainissement apparaît dès 1920 comme sous-dimensionné, les besoins croissants d'une population en pleine expansion ayant été, quant à eux, largement sous-estimés. Plus encore, le projet initial ne comprenant pas de drainage des eaux de surface, tout nettoyage systématique de la ville apparaît compromis d'avance, tandis que, les jours de pluie, ses rues ne peuvent se transformer qu'en un gigantesque bourbier.

Livrée à la plus sauvage des spéculations foncière et immobilière en ce qui concerne ses extensions, et féroce ment résistante à toute restructuration, pourtant inéluctable, de son centre ancien, Le Caire des années d'occupation fut sans conteste tout autre chose que cette cité idyllique que l'on se plaît à regretter si fréquemment de nos jours. Les plaies profondes y sont déjà solidement ancrées. Jusqu'à cette question des logements vacants, déjà sensible en 1927²⁸ pour ne retenir que cette date, et qui émeut « encore aujourd'hui », pourrions-nous dire, l'opinion.

Ce fut plutôt une cité déchirée par de puissants intérêts contradictoires, dépassant le cadre urbain. Cité que ne pouvaient réconcilier, à eux seuls, les programmes ambitieux mis en œuvre, dès 1952, pour corriger les erreurs accumulées. Certes, l'œuvre juridique a été considérable dans le domaine urbain au cours de la période nassérienne²⁹, la suppression des taudis élevée au rang de la première des priorités, le logement social grandement encouragé, tandis que toutes sortes de travaux de génie civil et d'opérations d'urbanisme à grande échelle étaient engagés. Mais peut-on, pour autant, se fabriquer des traditions urbanistiques et municipales en quelques décennies ?

Et tandis que la situation politique changeait, que de nouvelles contraintes (démographie, effort de guerre...) apparaissaient et que les procédures de contournement se multipliaient (urbanisme dérogatoire, urbanisation spontanée...), le destin d'une capitale, bientôt dix-millionnaire, ne s'en trouvait toujours pas mieux assuré.

CEDEJ-ORSTOM, Le Caire, décembre 1987

NOTES

1. Cf. Salim Nair, *Le Caire, la victorieuse*, Paris, 1986 et Claude Michel Cluny, *Le Caire*, Seyssel, Champs Wallon, 1985.

2. Le Corbusier, *Le voyage d'Orient*, Paris, éd. de Minuit, 1965. Le voyage avait eu lieu en 1911, mais bien que le manuscrit en ait été prêt trois ans plus tard, l'ouvrage ne vit le jour que quelques mois avant la mort de son auteur.

3. C'est Le Corbusier qui souligne.

4. C'est nous qui soulignons.

Forme urbaine

5. Cf. *Al-ta'dad al-'amm l-il-sukan w al-iskan w al-mancha't* 1986, *nata'iq al-awaliyya* (Recensement général de la population, de l'habitat et des établissements, résultats préliminaires), CAPMAS, Le Caire, avril 1987.

6. Pour la période 1976-1986, le taux de croissance annuel du grand Caire s'est élevé à 2,4 %, tandis que le taux national est de 2,55 %.

7. Slogan récurrent des pouvoirs publics en la matière, cf. le dossier : « Le Caire, ville fermée », in *Revue de la presse égyptienne*, n° 19, 2-1985.

8. Il y a environ 300 000 voitures particulières au Caire, soit un taux de motorisation de l'ordre de 34 pour mille. Mais 25 % des parcours s'effectuent à pied, 60 % en transport en commun, 13 % en voitures privées ou taxis, 2 % en bicyclette ; cf. Dr Muhammad al-Chabrawy, « How far can the Egyptian society go with traffic restraint? », communication au colloque CODATU, Le Caire, 20-23 janvier 1986.

9. Galila el-Kadi, « La division sociale de l'espace du Caire : ségrégation et contradictions », in *Maghreb-Machrek*, n° 110, 4^e trimestre 1985, pp. 35-55.

10. Robert Ilbert, « Implosion » et « Tenir la ville », in *Autrement*, h.s. n° 12, février 1985, pp. 150-157 et pp. 168-175.

11. Le *qism* est la principale entité de découpage administratif de la ville du Caire (à peu près équivalent à un arrondissement parisien). Aujourd'hui la ville est découpée en 34 *qism*-s (elle n'en comptait que 12 au début du siècle), eux-mêmes découpés en un nombre variable de *chiakha*-s.

12. Les données chiffrées sont issues du dernier recensement. Les lois sur le contrôle des loyers ont été abondamment commentées dans : *Urban land use in Egypt, The joint land policy team*, août 1977.

13. Encore que des statistiques très détaillées sur ce point fassent encore défaut. L'étude du Caire par *chiakha* — plus petite unité de comptage — réalisée par Janet Abu-Lughod à partir du recensement de 1947 (*Cairo fact book*, doc. miméo., AUC, Le Caire, 1963) n'a pas été reconduite pour les recensements suivants fort malheureusement. On y apprend toutefois que la *chiakha* la plus homogène confessionnellement parlant était celle de Bayn al-Surayn, située dans la vieille ville, où seuls 13 % des habitants étaient musulmans. Toujours en 1947, les non-musulmans représentaient 29 % de la population du *qism* de Chubra, contre 17 % à l'échelle du Caire. Les deux *chiakha*-s qui vont former en 1976 le nouveau *qism* de Chubra groupaient en 1947 donc, 45 % des non-musulmans, contre 39 % en 1976.

14. Robert Ilbert, « Le Caire a-t-il une medina ? » in *Present et avenir des medinas*, Cahiers de l'ERA 706, CNRS, Paris/Tours, 1982, pp. 263-281.

15. Comme l'ont remarqué Leila Ammar et Fawwab Baker au cours de leur enquête de terrain menée au cours de l'hiver 1987 dans le Caire fatimide, dans le cadre d'un programme de recherche de l'IFAO.

16. Nous avons tenté de synthétiser les connaissances en la matière dans un précédent article ; cf. Mercedes Volait, « Un siècle d'aménagements urbains au Caire : 1850-1950 » in *Les cahiers de l'IAURIF*, n° 75, mars 1985, pp. 43-50.

17. A. Raymond, « Le Caire » in *L'Egypte d'aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1977, pp. 214-241.

18. A commencer par Marcel Clerget, auteur d'une remarquable étude sur Le Caire, *Le Caire : essai de géographie urbaine et d'histoire économique*, 2 volumes, Le Caire, 1934. Bien que géographe de formation, Clerget fut en quelque sorte victime du climat orientaliste de son temps. Un temps où l'on se préoccupait davantage du sort réservé aux quartiers anciens que du futur d'une capitale, lorsque l'on était un observateur étranger. Clerget avait cependant noté, mais pas abordé, ce qu'il appelait des « défauts de méthode » manifestes dans l'élaboration du Caire moderne. Ce sont ceux-là mêmes que nous essayons ici de mettre en évidence.

19. Quoique très controversé, l'haussmannisme a été traité de façon très intéressante dans deux ouvrages récents : cf. François Loyer, *Paris XIX^e siècle, l'immeuble et l'espace urbain*, 3 volumes, étude commandée par l'A.P.U.R. en 1974 et publiée en 1984, et Bernard Rouleau, *Le tracé des rues de Paris*, C.N.R.S., 1983.

20. C'est à l'initiative du ministère des Travaux publics (dont dépendaient les services du Tanzim) que sera convoquée une Commission chargée d'examiner différents projets d'évacuation des eaux usées du Caire en 1891. Cf. *Rapport de la Commission internationale d'assainissement du Caire*, Le Caire, 1892, 49 p.

21. A propos de la pesanteur des Capitulations et du statut mixte des Juridictions sur les opérations d'urbanisme, voir le bilan critique dressé en fin de carrière par l'ingénieur A.H. Perry, en poste durant 14 ans au Département des villes et bâtiments au ministère des Travaux publics. Cf. *Report on the Departement of towns and state building for 1910*, Le Caire, 1912, 250 p.

22. Nous ne disposons toujours pas d'une évaluation précise des superficies occupées par les différents types de *waqf*-s. E. Pauty, en 1929, estime que les seuls *waqf*-s privés couvrent environ 1/3 de la surface de la vieille ville. Cf. E. Pauty, « Note sur la protection de l'ancienne ville du Caire » in *Procès verbaux des séances du Comité de conservation des monuments de l'art arabe*, Le Caire, 1934, pp. 170-184.

23. Henri Lamba, *Droit public et administratif de l'Egypte*, Le Caire, 1909.

24. Chiffres donnés lorsque la question est, une fois de plus, débattue publiquement à la Chambre des Députés, au cours de la séance du 17 juillet 1926. Débats retranscrits in *Journal officiel*, n° 85 de 1926.

25. Politique fiscale et question municipale sont intimement liées, cf. Abdel Hakim al-Rifai, *Le mouvement de réforme des impôts directs en Egypte*, thèse de doctorat de droit soutenue à Paris en 1929, pp. 161 sq. A propos du mouvement municipal, J. Berque rappelle que la presse nationale y était très hostile : « elle préfère l'arbitraire et l'incapacité de la gestion traditionnelle à un internationalisme de droit ». C'est là, note-t-il, une « réaction perspicace ». Cf. Berque, *Egypte, impérialisme et révolution*, Paris, 1977, pp. 257 sq.

26. Sur quelques-uns des premiers rebondissements de l'affaire des égouts du Caire, cf. G. Alleaume, « Hygiène publique et Travaux publics : les ingénieurs et l'assainissement du Caire (1882-1907) », in *Annales islamologiques*, n° XX, 1984, pp. 151-182.

27. Cf. Discours n° X, « L'hygiène publique en Egypte », in *Œuvres du congrès national égyptien tenu à Bruxelles en 1910*, pp. 205 sq.

28. 12,5 % des logements sont en 1927 vacants au Caire. Le chiffre donne déjà, à l'époque, à réfléchir. Cf. « Le recensement de la population du Caire en 1927 », in *L'Egypte industrielle*, mai 1929, pp. 57-58. En 1976, pour la région du Grand Caire, les logements vacants représentent 4,3 % du stock. A Paris, on note la même inquiétude lorsqu'il s'avère en 1982 que 13 % des logements sont innocupés... ce qui ne correspond pas bien entendu à des phénomènes similaires mais peut donner un ordre de grandeur.

29. On trouvera une liste annotée des lois ayant affecté le logement et l'urbanisme entre 1952 et 1981, in *al-iskan* (le logement), vol. 7 du *Bilan social global de la société égyptienne*, CNRSC, Le Caire, 1985, pp. 410-456.

L'EGYPTE : UN LIEU OU UN ROLE ?

Mostafa Abd EL AAL

Plusieurs raisons incitent à poser cette question ; parmi elles deux ont davantage de poids : la première s'inscrit dans la situation actuelle instable de l'Egypte ; la seconde est qu'un grand nombre de « recherches » occidentales ne considèrent l'Egypte que comme un « lieu » (entre autres les recherches qui l'appréhendent comme un lieu à l'intérieur duquel existe une minorité qui souffre ¹).

Pour élucider la première raison, il faut rappeler que l'arrivée au pouvoir du président Moubarak ne sort pas seulement de l'ordinaire par le fait que celui-ci n'a pas appartenu aux Officiers libres qui ont donné les trois premiers présidents de l'Egypte, ce qui couvre une période de près de trente ans, mais aussi par la disparition, elle tout-à-fait extraordinaire, de son prédécesseur.

Outre ces deux remarques relatives à la personne du président, des circonstances particulières existent, avec lesquelles il faut compter : isolement de l'Egypte par rapport au reste du monde arabe, liens plus qu'étroits entre l'Egypte et les Etats-Unis, existence non-interrompue de l'Iran islamique, enfin, mais non la moindre, crise économique aiguë que subit actuellement l'Egypte.

Chacune de ces circonstances se manifeste de différentes façons à l'intérieur de l'Egypte. Leur résultat est que durant ces six dernières années, l'Egypte ne s'est préoccupée que d'être un lieu et ne s'est présentée que comme un « lieu ». Peut-être est-ce cette « préoccupation » et cette présentation de l'Egypte par elle-même qui font que les recherches occidentales traitent régulièrement du « lieu », oubliant ou négligeant le « rôle ».

Faute de prendre en considération tous les aspects et de tenir compte de leur poids, les visions de l'Egypte sont tronquées, déséquilibrées, et

les recherches encore plus. Peut-être faudrait-il, comme en comptabilité, pour éviter les erreurs d'inscription et d'interprétation, utiliser la technique du double compte ; toute « transaction » apparaîtrait deux fois, une fois au crédit d'un compte, une fois au débit de l'autre, il suffirait ensuite de faire la somme de chaque partie, chacune fournirait un des volets de la situation. Autrement dit, même si, seule l'Egypte-« lieu » est apparente aujourd'hui, cela ne signifie pas pour autant que les éléments qui ont fait l'Egypte-« rôle » n'existent plus. La connaissance de l'Egypte serait ainsi plus proche de la réalité, quels que soient les auteurs des recherches et leurs objectifs².

L'Egypte donc, un lieu ou un rôle ? Tout pays est un lieu, mais tout pays qui accède à un rôle acquiert un statut. Ce statut peut être évalué selon une dialectique du lieu et du rôle. Plus le rôle du pays est exercé dans d'autres lieux, plus son statut prend de l'importance ; au contraire, plus le lieu d'un pays gagne sur le rôle, plus les rôles d'autres pays s'exercent sur ce lieu et par conséquent sur les forces s'exerçant en ce lieu. C'était la situation de l'Egypte avant 1952. Au cours d'une table ronde sur « La nature du pouvoir en Egypte »³ Nabil al Hilâli parlait des effets du conflit anglo-américain au moment de la révolution de 1952 :

« Chacune des deux puissances essayait de prendre pied sur un groupe social ; pendant que les Anglais s'appuyaient sur leur base traditionnelle, les grands propriétaires terriens et la famille royale, les Américains se dirigeaient vers la bourgeoisie nationale pariant sur son possible encadrement. En ne tenant pas compte de toutes les dimensions et profondeurs de ce conflit, nous avons été portés à croire que la révolution de Juillet était un coup d'Etat américain. »

Lorsque la relation dialectique entre rôle et lieu penche du côté du rôle, se met en marche une nouvelle dialectique, celle qui lie rôle et statut. L'Egypte a un statut⁴ qui provient de son ancienneté et de son assimilation collective en une seule culture⁵. Il est difficile, de ce point de vue, de ne pas considérer l'Egypte comme une unité intégratrice ou assimilatrice⁶. Ainsi, même au moment le plus favorable à l'apparition des idées séparatistes, comme lors de l'arrivée des Français en Egypte, qui ne se privaient pas de manipuler l'identité chrétienne, par l'intermédiaire, en particulier, du général Ya'kub⁷, nous voyons celui-ci, ardent allié des Français, commencer sa lettre de condoléances au ministre de la Guerre français, pour la mort de Desaix, par la phrase coranique suivante : *Inna lilah wa inna ilayhi radja'un*, « Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournerons » (Verset 155 de la sourate « La vache »). Cette utilisation du Coran manifeste l'assimilation de Ya'kûb à la culture du pays, y compris à ses éléments islamiques, bien que lui-même se présente, ou se laisse manipuler, comme défenseur de la présence « chrétienne » en Egypte.

Cette facilité d'assimilation fut créatrice d'homogénéité qui, à son tour, permit la pénétration des idées modernistes comme, par exemple, celles accompagnant la notion de « citoyen ». Cette notion est saisie et utilisée par 'Ali Mubarak assez tôt ; ce qui permet une avance de l'Egypte, par rapport aux pays qui l'entourent, dans la conception de l'Etat, de la nation et de la représentation du peuple. Cette pénétration des idées modernistes a facilité l'extension de la tolérance. Un exemple en témoigne : un souvenir d'Abd al Rahman 'Azam Pacha (né en 1894), premier secrétaire de la Ligue arabe, rapporté par Fathi Radwan (dans *As-shaâb* du 23-3-1987) :

« Je voyais ma mère se préparer à sortir et je lui demandais où elle allait, elle me répondit : "Je vais présenter mes condoléances à la mère de Hanna". J'eus peur, car je connaissais Hanna, que lui était-il arrivé, je l'avais vu il y a peu de temps en bonne santé. Ma mère m'apprit alors qu'il était devenu musulman. Je lui dis : "Est-ce une occasion pour présenter tes condoléances, toi musulmane ? — La mère d'Hanna est mon amie, le fait que son fils soit devenu musulman est un malheur pour elle, je dois être à ses côtés et la consoler". »

Cette société consolidée, homogène, permit à ses intellectuels d'apporter leur concours à son évolution vers la modernité, avec une conscience « nationale », malgré la crainte toujours présente du pouvoir non égyptien⁸. Ce pouvoir « non-égyptien »⁹ était conscient qu'il avait intérêt à limiter l'accès des Egyptiens à des postes de responsabilité. Tareq al Bishri, dans *Al muslimûn w-al'aqbat* rapporte la position de Mohammad Ali à l'égard des Egyptiens, en se référant aux écrits de 'Omar Tussun :

« Le poste d'officier était réservé aux Turcs et aux Mameluks parce que le Pacha ne voulait pas se mettre à portée de main du peuple égyptien. Une fois son autorité établie, il fera entrer les Egyptiens dans les postes de petits officiers. »

Cette attitude a, en réponse, enraciné chez les Egyptiens politisés et s'occupant de politique l'idée de la participation nécessaire des Egyptiens au destin de leur pays. En 1881, mille six cents personnalités égyptiennes adressent, ainsi, une pétition au gouvernement qui vient d'être formé demandant l'établissement d'une vie parlementaire ; elle s'exprime ainsi :

« Il est certain que l'organisation du monde ne peut s'établir et que de meilleures conditions sociales ne peuvent être élaborées sans la justice et sans la liberté qui permettent à l'homme de se sentir libre dans le cadre d'un régime démocratique juste que les pays civilisés ont adopté en réalisant des assemblées qui regrou-

pent les citoyens conscients mandatés pour sauvegarder leur droit ¹⁰. »

Ce mouvement a, finalement, conduit à la formation des Officiers libres, qui est le fruit de l'élargissement de l'accès des Egyptiens aux postes d'officiers après le Traité de 1936. Vatikiotis ¹¹ note que parmi les onze officiers qui ont formé le comité constitutif du groupe des Officiers libres, huit avaient été admis à l'Ecole militaire en 1936 et les autres plus tard.

Parallèlement à la dialectique du rôle et du statut de l'Egypte on aperçoit donc un mouvement dialectique entre le statut des Egyptiens dans leur pays et la vision qu'ils ont du rôle de leur pays dans la région.

« Lorsque j'ai nationalisé le Canal de Suez, ce ne fut pas seulement un acte pour l'Egypte, cela fut un événement permettant à tout Arabe, dans tout pays arabe de sentir qu'il pouvait agir et récupérer ce qui lui avait été pillé. » Nasser (Discours du 26-11-1958).

Les Officiers libres ont renversé le dernier souverain de la dynastie de Mohamed Ali rendant ainsi le pouvoir aux « Egyptiens » en la personne de Gamal Abd el Nasser ¹². Ce dernier, par la vision qu'il avait de l'Egypte et par les événements qu'il provoqua, incita celle-ci à jouer son rôle. Il faut rappeler ce passage de *La Philosophie de la Révolution* :

« Je ne sais pourquoi je m'imagine toujours qu'il existe, dans cette région où nous vivons, un personnage errant en quête du héros qui l'accomplirait. Je ne sais pourquoi je m'imagine que ce personnage, épuisé d'avoir tant erré dans la région immense qui s'étend partout autour de nous, a fini par échouer, à bout de forces, aux frontières de notre pays, nous enjoignant de faire mouvement, de remplir le rôle et d'endosser l'habit, puisqu'aussi bien nul autre que nous ne peut le faire ¹³. »

Même si les six objectifs de la révolution de 1952 ne désignaient pas un rôle égyptien dépassant les frontières de l'Egypte, la création, par exemple, le 1^{er} juillet 1953, de la radio « La voix des Arabes » (et non « La voix des Egyptiens ») le signifiait. Cette radio servit, comme l'indique Ahmed Hamrouch ¹⁴, à annoncer l'heure zéro de la Révolution algérienne.

Le nouveau régime, qui commençait à se mêler des problèmes arabes, fut salué avec enthousiasme par l'ensemble des Arabes. L'Occident, « menacé » par ce régime, tenta de le renverser lors de l'attaque de Suez ¹⁵ qui fut, pour les masses arabes, l'occasion de manifester leur solidarité : de nombreuses actions ont été entreprises dans les pays arabes : grèves générales organisées partout (en Irak, Syrie, Jordanie, Liban, Soudan, Libye, Tunisie, Maroc, Bahrein, Katar, Koweït et Aden) ;

manifestations d'étudiants et d'ouvriers, recrutements de volontaires pour la défense du Canal, sabotage du pipe-line entre la frontière syro-irakienne et Homs ¹⁶. Cet encouragement arabe, cette soif manifeste d'un « héros arabe » poussa Nasser à se consacrer entièrement ou presque au « rôle » même lorsque c'était au détriment du « lieu » ¹⁷. Cette « consécration » est mise en évidence par trois exemples qui, dans le même temps, en montrent la contrepartie.

1) Nasser, qui voulait remplir le vide du rôle qui « nous attendait » (*Philosophie de la révolution*), a négligé de consolider l'encadrement du régime politique à l'intérieur par une participation réelle ¹⁸ ou tout simplement d'élargir la marge démocratique, telle que la souhaitait et le préconisait Bertrand Russel dans sa lettre à *At-talia* ¹⁹ du 4-4-1965 :

« Nous, en Occident, nous sommes conscients de l'horrible pression que nos gouvernements exercent contre les pays arabes et qui parfois prend une forme économique et parfois des formes militaires. Cette pression a créé de multiples problèmes aux gouvernements indépendants et aux mouvements populaires d'indépendance dans cette région ; cela a donné comme résultat la non-acceptation des divergences d'opinion, situation dont on peut comprendre la nécessité dans certains cas. Mais toutes ces conditions doublent la responsabilité des intellectuels arabes par rapport aux autres intellectuels car, quelquefois, l'intransigeance envers les différentes opinions risque de mettre en danger l'indépendance et le progrès des peuples arabes.

Vos peuples dirigent leur regard vers vous en vous laissant la responsabilité de faire valoir la démocratie durant l'opération de développement.

[...]

Dans ce monde complexe, quand les responsables de la nation subissent des pressions énormes, il est nécessaire que les intellectuels arabes prennent une position claire pour la liberté d'expression en vue d'une réelle démocratie qui s'exercerait à tous les niveaux de la société. »

La réplique du pouvoir à cette suggestion fut (par la voix de Loutfi El Khoulî, représentant l'intellectuel aligné sur le pouvoir ²⁰) celle-ci :

« L'existence d'une responsabilité individuelle progressiste en interaction avec l'évolution du monde ne nie, ni ne contredit le commandement collectif non plus que la véritable démocratie, mais au contraire les consolide. »

2) Le rapide et massif soutien apporté à la révolution yéménite rendit l'Egypte très vulnérable : elle se présentait, en effet, comme intervenant seule ; elle entraînait de plain-pied dans des rapports indispensables avec l'U.R.S.S. (fourniture d'armes et soutien international) avec tous les ris-

ques que cela comportait, notamment celui d'entrer complètement dans les enjeux des deux superpuissances²¹. Cette situation créa un nouvel ordre fondé sur une désorganisation intérieure, notamment chez les militaires. Salah El-din al Hadidi (*Shahid 'ala harb* 67, p. 48) témoigne :

« Au moment où on donnait deux grades exceptionnels aux officiers, on intégra un grand nombre d'officiers de réserve dans le corps des officiers de carrière comme une récompense pour des actions héroïques. [...] Les vainqueurs réels de cette guerre et ceux qui y eurent intérêt, outre les chefs de tribu, furent tous ceux qui réalisèrent un profit matériel ou moral. »

Elle créa aussi une désorganisation relative à l'extérieur ; les possibilités de défendre activement et sérieusement l'Egypte contre l'attaque israélienne de 1967 étaient très compromises²².

3) Le troisième exemple de l'intérêt porté au rôle et de ses effets apparaît dans la préoccupation exclusive d'une revanche contre Israël après la défaite de 1967. Nasser disait lors de l'inauguration de l'Assemblée de la nation, le 20-1-1969 : « Je voudrais que vous sachiez que le front militaire doit être notre première préoccupation, toute autre chose peut attendre. »

Cette attitude « revancharde » de Nasser ne lui permit pas de considérer la gravité de la nomination de Sadate comme vice-président ; toutes les justifications de ce choix apportées par la suite par Hassanein Heykal, dans son livre *L'automne de la colère* n'y changent rien²³.

Le seul fait de ne jamais s'être opposé à Nasser permit à Sadate d'être le seul « survivant » du groupe des Officiers libres, mis à part Hussein el-Chafa'i stigmatisé en l'Egypte par cette plaisanterie (*nokta*) : Hussein el-Chafa'i découvre un jour que les Suisses mettent son nom sur leurs montres ; très fier, il cherche à en savoir la raison ; on lui répond que nulle part au monde on n'a trouvé quelqu'un qui, comme lui, ne fasse jamais ni « avancer » ni « reculer » les choses.

« Dieu consacra un jour à la création du président Sadate. »
G. Bush (*Devant Sadate, lors d'une visite de celui-ci aux E.U.*)

Sa nomination par Nasser fut la seule légitimité du président Sadate pour son investiture²⁴ et la situation ainsi créée fut très inconfortable. Sadate lui-même le reconnaissait dans un discours du 12 novembre 1970 :

« Il ne m'est jamais venu à l'esprit que je m'assierais un jour à sa place, j'ai toujours cru en lui en tant que leader et enseignant, j'étais persuadé que mon jour viendrait avant le sien. A plusieurs reprises lorsque j'étais avec lui et que nous étions en train de penser à l'avenir de cette nation après notre génération, je lui disais : "Tu as rendu impossible la tâche de celui

qui aura la responsabilité après toi parce que tu as réalisé plus qu'un homme ne peut rêver de réaliser, parce que tu es rentré dans la conscience nationale de notre nation d'une manière qui ne laisse aucune marge à un autre, parce que les gens ne cesseront jamais de faire la comparaison". »

Cette situation inconfortable apparaîtra dans la politique menée par le président Sadate. Son célèbre discours sur le « brouillard » du 13 janvier 1972, brouillard créé par les affrontements entre l'Inde et le Pakistan qui l'aurait empêché de déclencher la guerre contre Israël, en témoigne.

Mais le brouillard se dégage, une fois le Canal franchi par les soldats égyptiens, et le président Sadate devient héros de la guerre d'Octobre ; la personne de Sadate commence à prendre corps à côté de celle de Nasser, devenu, lui, le « tyran », « l'agent du communisme et du sionisme »²⁵, en un mot, la période nassérienne est devenue « la page la plus sombre de l'histoire de l'Egypte » ; cette page est désormais tournée, une nouvelle commence. Celle de la prospérité. Le président Sadate peut ne plus se poser la question : « S'il était parmi nous que ferait-il ? » ; le « Moi » commence à prendre sens et poids.

La pensée moteur de cette nouvelle période est celle de l'*infithah*²⁶. Il faut prendre ce terme dans son sens large, soit le contraire du terme nassérien d'*inghilaq*²⁷. Pour comprendre le rapport entre les deux notions d'*infithah* et d'*inghilaq*, il suffit de se souvenir de l'invasion à la télévision et dans la presse égyptienne de ce slogan publicitaire : « *Enfin*, en Egypte aussi, l'article untel, le vrai ! » Ce fut le cas pour le Coca-cola boycotté sous Nasser. Cette même logique anime, à un autre niveau, les écrits de « revenants » comme Ahmed Abu al Fath qui suggérait à l'Egypte l'imitation du Libéria qui permet à beaucoup de bateaux, appartenant aux sociétés les plus diverses de battre son pavillon²⁸. En simplifiant un peu, la logique de l'*infithah* est la suivante : privilégier les rapports avec l'Ouest, les limiter avec l'Est ; Ouest et Est, deux camps qui avaient été définis sous Nasser, respectivement comme impérialiste et supporter des mouvements de libération. Ce renversement d'alliance a pour effet un second renversement des rapports avec le monde arabe qui avait été partagé sous Nasser en régimes « progressistes » et régimes « réactionnaires ». Ces deux renversements atteignent le fonctionnement même de la société égyptienne, où l'effort que le peuple devait accomplir pour réaliser sa « mission » était soit d'en finir avec l'invasion israélienne, soit de soutenir les frères arabes contre l'impérialisme. Les deux renversements successifs ouvrent un large espace à l'Egypte-lieu aux dépens de l'Egypte-rôle. Si le rôle de l'Egypte sous Nasser était l'arbre qui cachait la forêt (soit l'ensemble des difficultés, voire la crise interne), le recul du rôle laisse apparaître ces difficultés au grand jour : la population « démobilisée » ne s'attendait pas à se serrer la ceinture²⁹. Lorsque cela lui fut demandé, la crise apparut. La réponse du président Sadate et de ses théoriciens³⁰ à la crise est allée dans le sens d'une plus grande diminution du rôle,

ce qui réduisit l'Egypte, carrément, simplement, à un lieu³¹ qui nécessairement devait allécher les spéculateurs. Leur rapacité manifesta cette situation au grand jour. Une illustration parmi bien d'autres : en 1977 éclate une campagne menée par Madame Na'mat Fouad contre ce qu'elle appelait « la plus dangereuse attaque contre l'Egypte » ; il s'agissait de la vente du droit d'usage des terrains situés autour des pyramides à une société étrangère tenue par un certain Canadien du nom de Peter Munk. Dans son livre, Na'mat Fouad cite ce que disait ce fameux Munk de son projet civilisateur (dans *The Financial Post*, juin 1977) : « I mean to take a little water and a little shit and make an oasis of green where there is only been sand from 5 000 years ».

Il faut ajouter à la situation de déséquilibre interne apparent et de déséquilibre avec le monde extérieur l'absence de charisme du président Sadate. On note à ce sujet dans les plaisanteries populaires (*nokat*) une différence très nette des présidents Nasser et Sadate. Ainsi : « Avec le premier (Nasser), on a failli mourir de peur, avec le second (Sadate), on va mourir de rire. »

Cette absence de charisme du président Sadate dans le cadre où elle intervient a eu deux conséquences : d'une part les coups multiples portés par le président Sadate aux opposants — dans un cadre démocratique³² —, d'autre part l'exacerbation de la critique du président par les opposants. Abd al Mone'im al Shorbagî, ancien bâtonnier de l'ordre des avocats, alla jusqu'à insulter Sadate en public déclarant qu'il était méprisable, et appelant à se révolter contre lui ; et, lorsqu'il fut interrogé par le Parquet, il répéta ce qu'il avait dit³³.

Les relations entre le président et l'opposition ne pouvaient que suivre un processus d'escalade. Le président Sadate décida finalement, le 5 septembre 1981, de mettre tous ses opposants en prison. Il pensait ainsi tout remettre en ordre. Un mois plus tard, il fut tué.

La mort du président Sadate (l'assassinat et les funérailles) a montré jusqu'où pouvait conduire sa politique. Plusieurs faits sont remarquables :

— la facilité avec laquelle Al Islambûli et ses camarades avaient réussi à infiltrer l'armée, ainsi que le comportement des gardes du président Sadate ;

— la croyance dans une relation affective entre Sadate et les Egyptiens vola en éclats devant l'absence de participation populaire à ses funérailles, alors que la mort donne lieu, en Egypte, à un comportement collectif très émotionnel, comme ce fut le cas à la mort de Nahas Pacha (août 1965), après pourtant une longue période de dénigrement du Wafd et de Nahas Pacha lui-même, puis lors des funérailles de Nasser, sur qui pesait encore l'ombre de la défaite ;

— l'absence, lors des funérailles, de toute figure arabe, ou du tiers-monde, et la présence de tous les ex-présidents américains vivants ; ce qui symbolisait la place de l'Egypte protégée de l'Occident et non plus « cœur du monde arabe » ou « l'un des piliers des pays non-alignés ».

Cette mort montre d'abord comment l'emprisonnement de tous les opposants a laissé le champ libre aux armes. Les auteurs de l'attentat,

lors du procès, définissent leur acte comme un acte de légitime défense face aux vagues d'arrestations, aux menaces proférées par Sadate : il n'aurait aucune pitié et arrêterait tous les autres opposants dont il connaissait les noms. Elle manifeste par ailleurs l'absence de rôle pour l'Egypte ; d'un rôle qui aurait donné un sens à la mobilisation du peuple et évité l'affrontement du peuple et du pouvoir³⁴. Cette absence de rôle aggravée par la disparition d'une gestion démocratique du lieu, poussa les adversaires de Sadate à multiplier les critiques et à les formuler de manière violente, réduisant du même coup ce qu'il aurait pu avoir de charisme³⁵.

Une Egypte réduite à un lieu, sous un président sans prestige, où toute l'opposition était sous les verrous, au moment où la révolution iranienne donnait l'exemple de la mobilisation islamique face à la tyrannie ; il n'en fallait pas tant pour inciter les groupes islamiques à frapper un grand coup... en tuant son président.

Ceux qui le tuèrent professaient une théorie répondant à la situation de l'Egypte-lieu, d'une Egypte où toutes les difficultés étaient apparentes : l'échec de ce qui avait été son rôle, les conditions que cet échec avait créées, l'absence d'alternative pour ce rôle, l'absence d'espoir de protéger le lieu des tensions induites par le fait de n'être qu'un lieu.

Dans ces conditions, l'affirmation de principes religieux était une manière à la fois de sauver le lieu et de se rattacher à un rôle, sans prendre en considération les risques de déchirement du lieu. L'Egypte a pourtant manifesté à cette occasion son sens de l'intégrité : elle n'a pas soutenu les meurtriers de Sadate, et ainsi réduit leur acte à un assassinat politique³⁶. Cette absence de soutien ne signifie pourtant pas désapprobation, comme l'ont manifesté les funérailles.

« Je ne suis ni Nasser, ni Sadate, je m'appelle Mohamed Hosni Mubarak. » (Présentation du président de la République par lui-même à son peuple - 1983.)

Proposons d'abord trois conclusions qui semblent se dégager des deux expériences vécues : celle de l'Egypte-rôle et celle de l'Egypte-lieu :

1) L'Egypte, depuis l'apparition de l'idée panarabe, est censée en être un acteur privilégié. Témoin la réponse de Sata' al Hosari à Taha Hussein qui s'adressait aux panarabes en ces termes : « Ne demandez pas à l'Egypte d'abandonner son égyptianité : si vous le faites, c'est comme si vous lui disiez : 'Détruis les pyramides et le sphinx, oublie ta personnalité et suis-nous' » Sata' al Hosari répondit : « Ceux qui font appel à l'unité arabe n'ont pas dit à l'Egypte : 'Oublie ta personnalité', mais ils ont dit et continuent à dire : 'Augmente ta richesse en unifiant les enfants de ta langue' (...) ; ils n'ont pas dit : 'Suis-nous', mais ils disent : 'Marche en avant et nous te suivront sur cette route pour toujours' » (dialogue tenu en 1936)³⁷.

Il faut préciser que ce privilège accordé à l'Egypte n'est pas toujours accepté de bonne grâce même s'il n'est jamais contesté ; voir la fameuse phrase du roi Abdallah : « Il est plus facile de récupérer le Naqb des Juifs que des Egyptiens. » Ce qui montre que la position de l'Egypte n'est pas une nécessité, que sa perpétuation exige une conscience claire de la relation entre l'accomplissement par l'Egypte de son rôle et la possibilité de l'apparition d'un autre acteur³⁸.

2) Une dimension importante de l'Egypte-rôle est liée à l'activité des élites égyptiennes. La présence égyptienne hors les murs est un produit culturel qui a permis des titres superlatifs comme « doyen de la littérature arabe », « maîtresse du chant arabe », etc., attribués à des producteurs culturels égyptiens (Taha Hussein, Um Kulthum), qui a fait que, jusqu'à il y a peu, cinéma arabe a signifié cinéma égyptien, qui a permis que des musiciens égyptiens composent l'hymne national de différents pays arabes. Dans le même sens, Ahmad Baha ed-din remarque : « Il y a vingt ans, on ne pouvait pas trouver un seul conseil de ministres arabes dont la moitié des participants n'aient fait leurs études en Egypte ». L'étouffement ou la mise à l'écart de cette élite n'est en aucun cas profitable à l'Egypte-rôle ; l'Egypte risque alors de cesser de produire et de n'avoir plus aucune avance sur les autres pays arabes. C'est pourquoi le penseur libanais Menah al Solh en est venu à réclamer que les rapports entre l'Egypte et les autres pays arabes soient basés sur le principe « égyptianiser les Arabes et arabiser les Egyptiens » :

« Les Egyptiens croient que les autres Arabes ne sont que des zéros dont la somme ne donne rien ; les autres ne veulent voir l'Egypte que comme une unité parmi d'autres unités, n'ayant pas plus de droits que n'importe quelle autre partie du monde arabe. Les deux visions sont erronées, et là réside le noyau de l'éloignement. » (*Misr w-al 'ruba*, Beyrouth, 1979.)

3) L'Egypte, malgré son particularisme, ne peut être considérée hors du cadre du sous-développement, qui signifie, entre autres, l'impossibilité de s'accommoder de la règle de l'alternance. Ainsi depuis que l'Egypte a abandonné la monarchie, le changement du président a supposé sa mort (sauf dans le cas du président Naguib, placé en résidence surveillée). Ce qui montre l'importance de la personne du chef de l'Etat. Les présidents égyptiens ont eu droit au titre de *za'im* (leader ou guide) après avoir traversé un moment « décisif » de l'histoire de l'Egypte, ou, plus simplement, après quatre ans de règne.

La personnalité, le charisme du chef de l'Etat ont donc un rôle moteur dans l'utilisation de ce qui (ancienneté, démographie, situation géographique, etc.) particularise l'Egypte dans la région à laquelle elle appartient. La prise de conscience de ces particularités (et pas seulement comme fardeau) et de la nécessité d'un certain charisme du chef de l'Etat pour l'Egypte en tant qu'Egypte et en tant que pays sous-développé, est la troisième conclusion qu'il faut tirer des expériences vécues. Ces trois

dernières conclusions définissent la direction que l'Egypte pourrait prendre pour résoudre ses problèmes et pour développer ses capacités.

Il reste à examiner comment cette analyse des « deux républiques » s'applique à celle du président Mubarak. Les traits propres du président et les conditions de son arrivée au pouvoir, soulignés au début, ont conditionné la politique intérieure et extérieure de l'Egypte. Dans cette perspective s'explique la volonté de « soigner les blessures » et de faire régner une atmosphère de détente, qui est apparue aussi bien dans la libération des opposants arrêtés sous Sadate que dans le langage utilisé à l'adresse des frères arabes ³⁹.

Mais cette volonté n'a, malheureusement, pas été une solution en soi. L'Egypte n'a pas retrouvé sa place au sein du monde arabe, ce qui serait nécessaire pour réaffirmer son statut et accéder à son rôle. Des événements (manifestations des forces centrales de sécurité en février 1984) ont montré le caractère policier du régime (plus d'un quart de million de soldats) et la profondeur de la crise économique, ils ont mis à la fois en relief et la nécessité pour le pouvoir de mobiliser ses hommes et le salaire dérisoire qu'il leur verse. Les rapports entre l'Egypte et les Etats-Unis sont devenus manifestes lorsque ceux-ci ont obligé un avion civil égyptien à atterrir, sans que l'Egypte puisse réellement montrer son mécontentement. Rapport de force oblige, et aide alimentaire aussi. Au moment où « une nouvelle » force socio-politique (les groupes islamiques) continue à prendre de l'ampleur, en raison tant de sa force intérieure que des conditions socio-économiques et politiques de l'Egypte.

Même si les groupes islamiques ne sont pas en mesure de se présenter comme alternative politique réelle, ils peuvent se présenter comme réponse « logique » aux questions qu'eux-mêmes, face aux événements, posent à la société égyptienne. Donnons-en trois illustrations :

— L'exercice du pouvoir, qui ne peut s'interrompre que par la mort, s'appuie sur la personne du guide. Lorsque ce guide ne trouve pas sa légitimité dans un rôle, mais maintient sa présence sans qu'aucune possibilité de changement pacifique appuyée sur une idéologie « humaine » se présente, il donne, par-là même, l'image d'un pouvoir éternel ; dans ce contexte, l'idéologie « divine » devient une réponse logique.

— Le recul du statut de l'Egypte et l'effet de ce recul sur les Egyptiens obligés de traiter quotidiennement avec le monde arabe, par exemple dans l'émigration, pourrait trouver une solution dans un cadre islamique imposant un comportement. C'est la solution proposée par les *gama'at* dont l'action se substitue au rôle absent, et s'intègre ou crée un autre rôle ⁴⁰.

— Le déséquilibre avec le monde extérieur (d'abord l'Occident), les manifestations de ce déséquilibre dans la vie quotidienne, l'intérêt qu'il y a à travailler « chez » l'étranger en Egypte et ce que cela suppose (posséder une langue étrangère, voire être chrétien) ⁴¹, donne prise au discours « nous musulmans » situé face au « christianisme », terme qui remplace celui d'« impérialisme » ou mieux de « colonialisme ».

Les *gama'at* se caractérisent en outre par rapport aux autres forces socio-politiques en Egypte par leur « pureté » et leur « dureté ».

— *Pureté* : il suffit de comparer les *gama'at* aux autres forces politiques ; même les Frères musulmans, qui tirent leur idéologie de la même source que les groupes, ont été parfois obligés de se « mouiller » comme le montre leur soutien au roi Farouk qu'ils acclamèrent ainsi : « Les Frères musulmans font allégeance au roi glorieux ». Abd el'Azim Ramadas qui rappelle cette position des Frères musulmans remarque (*Al ikhwan al muslimun*, Rose el Youssef, Le Caire, 1982) que la réédition du livre de Hassan Al Banna, *Mudhakirat ad-da'wah wa ad dâ'ia*, en 1977, avait passé sous silence cet épisode que relatait la première édition ; ce qui peut être considéré comme une condamnation.

— *Dureté* : les deux seuls assassinats politiques perpétrés en Egypte depuis l'arrivée au pouvoir des Officiers libres ont été commis par les groupes islamiques (Cheikh ad'dhahabi⁴² et Sadate).

Ces « qualités » ont permis aux *gama'at* de s'affirmer face aux autres forces de la société égyptienne.

En dehors des problèmes relevant du « général » qu'il doit affronter, le président Moubarak doit prendre en considération cette force particulière, sans oublier que l'aggravation du « général » renforce le particulier, et que l'Egypte ne peut se permettre de n'être qu'un lieu, sauf à envisager que ce lieu devienne « Terre d'Islam », *Dar al Islam*, face à « La Terre de guerre », *Dar el Harb*. Ce qui serait une réponse logique à l'absence de rôle.

NOTES

1. Cf. le chapitre « Au bonheur des Coptes », in Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984, p. 150. Par ailleurs, Peroncel-Hugoz écrit dans *Le Radeau de Mahomet* (p. 152) : « Parmi la dizaine d'universités laïques, aucune n'a une chaire de copte, langue considérée comme étrangère (sic) ». Que le copte soit enseigné à l'université, en tant que langue morte, ne paraîtrait nullement étrange, mais le « sic » de Peroncel-Hugoz veut signifier que la langue copte, pourtant absolument inconnue des Egyptiens d'aujourd'hui, devrait être considérée comme langue nationale.

2. Sami Mustapha termine ainsi son « Etude critique d'une série d'ouvrages sur l'identité nationale (*Peuples méditerranéens*, n° 17, oct-déc. 1981, pp. 91 à 117) : « Car il se trouve que les résultats de ces travaux (comme ceux qui sont entrepris sur les minorités...) peuvent très bien être utilisés pour fomenter des troubles ou être brandis à l'occasion (...) Tout cela dépend évidemment de celui qui en réunit les résultats. Nous ne pensons pas, quant à nous, que l'objectif de la Fondation Ford, par exemple, soit la résolution de ces problèmes, du fait que sa façade soit, dans ce domaine, le Centre d'études stratégiques d'Al-Ahram, dont les instruments sont nos savants arabes ».

3. Table ronde organisée et publiée par *Qadâyâ fikriya*, n° 1, Le Caire, juillet 1985.

4. Certaines recherches désignent ce statut en notant la spécificité de l'Egypte au sein du monde arabe. Michel Chatelus (*Stratégies pour le Moyen-Orient*), Calmann Levy, 1974, pp. 14-15) s'exprime ainsi : « Il ne nous a pas paru possible d'inclure l'Egypte comme objet de notre étude car elle est trop importante et trop spécifique, trop différente pour qu'il soit possible de se contenter d'une présentation rapide. De tout temps, la vallée du Nil, au cœur de la « nation arabe » a conservé son caractère propre de société paysanne entre deux mondes (Maghreb et Machrek) où prédominaient d'autres valeurs et d'autres systèmes politiques et économiques. Nous considérons donc que l'Egypte est étroitement *complémentaire* de la région que nous étudions, que son rôle est décisif pour son avenir, mais notre analyse ne peut acquérir cohérence et précision que si nous l'éliminons comme *objet* de notre étude, la réintroduisant comme constituante essentielle des influences politiques, économiques, culturelles etc. qui s'exercent sur la région ».

5. Je parle ici de l'Egypte en tant que lieu défini, même si, à plusieurs reprises celui-ci a été, durant son histoire, rattaché à d'autres lieux, ou s'il a élargi son propre espace géographique. Cette Egypte-là a toujours su vivre avec une seule langue dominante et sans confrontations de sectes. La lecture des pénétrations chrétienne et musulmane le confirme.

6. Cela n'empêche pas Gilles Kepel (*Le Prophète et le Pharaon*, op. cit., p. 151) de parler des Egyptiens chrétiens comme d'une communauté « coupée de son passé culturel ».

7. Chef de contingent copte en Egypte, connu dans les ouvrages français sous le nom de Jacob. Sur ce personnage, voir : Gaston Homsy, *Le Général Jacob et l'expédition de Bonaparte en Egypte*, Marseille, 1921. Ahmad Husayn Es-Sawi, *Al mu'alim ya'akûb*, Le Caire, Kitab Fikr, 1986. Louis Awad, *Tarikh al fikr al Misr al hadith*, Le Caire, 1969.

8. Mentionné dans l'ouvrage de Husayn Fawzi, *Sindibad Masri*, Le Caire, Dar el Ma'aref, p. 107. Cf. page 3.

9. La plupart des écrits concernant la dynastie de Mohamed Ali mentionnent que seul le roi Farouk parlait l'arabe sans peine.

10. Cf. Ahmad Baha Ed-Din, *'Ayâm lihâ târikh*, Beyrouth, Dar el Ouds, 1975, p. 32.

11. P.J. Vatikiotis, *The Egyptian army in politics*, Bloomington, Indiana University press, 1961, p. 45.

12. Naguib, premier président égyptien, n'exerça ses fonctions que durant deux ans ; la plupart des écrits sur la révolution de 1952 affirment qu'il n'était qu'une simple façade.

13. Traduction d'Anouar Abd El Malek in *Egypte, société militaire*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 245.

14. Le premier novembre 1954, l'heure zéro de la révolution a été annoncée par la radio « La voix des Arabes » qui donna le signal pour l'explosion de 24 bombes et diffusa la déclaration du Front de libération », Ahmad Hamrush, *Qisat thawrat 23 yûlyû*, t. III, Le Caire, Madbûli, p. 20.

15. Dans son dernier ouvrage sur *Eisenhower* (Flammarion, 1986), Stephen Ambrose décrit ainsi l'attitude occidentale (p. 477) : « Eden était prêt à réagir. Le 27 juillet il télégraphia à Eisenhower que l'Occident ne pouvait autoriser Nasser à s'emparer de Suez. Il fallait agir immédiatement, et ensemble, afin que l'influence américaine et britannique au Moyen-Orient ne soit définitivement ébranlée. Eden ajoutait que les intérêts maritimes de toutes les nations étaient mis en danger, dans la mesure où les Egyptiens ne possédaient pas la compétence technique suffisante pour s'occuper du Canal. Il concluait que l'Ouest devait être prêt, en dernier ressort, « à faire reprendre ses sens à Nasser », même par la force. »

16. Ces actions et manifestations sont à comparer au silence arabe sur les massacres de Sabra et Chatila, silence dû, au moins partiellement, à l'isolement de l'Egypte du monde arabe.

17. Beaucoup ont reproché à Nasser, surtout après sa mort, d'avoir fait disparaître le mot « Egypte » de la désignation du pays, depuis la proclamation de l'union égypto-syrienne, appelée République arabe unie, et après même la rupture de cette union, en fait jusqu'à sa mort.

18. Lors de la réélection de Nasser à la présidence, en 1965, on a compté, sur 6 954 098 votants, 65 bulletins contre (*Al-Ahram*, 17-3-1965).

19. Organe de la gauche égyptienne.

20. La décision de dissolution du P.C.E. montre comment Loutfi al Khouli et ses camarades se sont alignés sur le pouvoir : « La révolution sous la direction de Nasser a obtenu de nombreuses victoires pour les travailleurs, mais aussi dans le domaine de la pensée et du développement [...]. Nous prenons cette décision collectivement, à la veille de la réélection du président et nous déclarons que nous choisissons Gamal Abd El Nasser comme président de la République, leader de son parti politique unique et combattant ».

21. Le journal libanais *An-nahar* daté du 6-04-1967 parle d'un espion britannique travaillant pour le compte de l'U.R.S.S., George Blake. Arrêté, il s'évada ; sa mère reçut de lui une lettre timbrée en Egypte. L'Egypte serait ainsi devenue, aux yeux de l'opinion publique internationale, sinon un refuge pour agents soviétiques, du moins, une boîte aux lettres utilisée pour le compte de l'U.R.S.S.

22. « Le nombre des soldats combattant au Yemen s'accroît au point de dépasser les forces stationnées à l'intérieur des frontières de la République », Salah ed-din Al Hadidi, *Shahid 'ala harb* 67, Le Caire, Dar el shuruq, 1974, p. 47.

23. Ces justifications ont valu à Heykal une critique piquante de la part de Fouad Zakarya qui s'est demandé *Quel âge a la colère ?* : « Abd el Nasser l'a mis (Sadate) sur le trône, puis l'a oublié. On doit l'excuser pour cet oubli car les événements étaient gigantesques, il n'a pas eu le temps de se souvenir d'un sujet aussi insignifiant pour l'Egypte que la nomination de Sadate comme successeur régnant ».

24. A toute ma pensée, j'ai fixé une seule règle : je commence chacun de mes actes par la question précise : « Qu'aurait-il fait s'il était encore parmi nous ? », Sadate, discours du 7 octobre 1970.

25. C'est à partir de 1974 que commence à paraître en Egypte une littérature dénigrant Nasser.

26. La période de l'*infatih* est née officiellement avec la loi n° 43 de 1974, qui concernait l'investissement arabe et étranger, et les zones libres en Egypte.

27. *Inghilaq* signifie, mot-à-mot, « fermeture ».

28. Cf. *At-Tahadi*, Le Caire, 1978, p. 31 ; Ahmed Abu el Fath, auteur de *L'Affaire Nasser* (Paris, Plon, 1962), était propriétaire du journal égyptien *Al-Masri*. Contraint de quitter l'Egypte à la suite de son désaccord avec Nasser en 1954, il ne revint qu'à la mort de celui-ci.

29. Voir les manifestations de janvier 1977, dites « manifestations de la faim ».

30. Tawfiq El Hakim écrivait, le 2 janvier 1977, dans *Al-Ahram* : « Je propose que nous partagions notre budget de la Défense, qui représente un milliard de livres, entre les pays riches du monde arabe, afin que ce budget ne s'élève plus qu'à 200 millions de livres, tout comme celui de chaque pays riche du monde arabe. Ce partage non sous la forme d'une aide, mais sur la base de la défense de leur sécurité qui est la sécurité de leur région [...]. Sinon, nous aurons une autre politique qui nous éloignera et qui éloignera la région des dangers qui nous menacent ». « Sinon » se traduira quatre mois plus tard par l'appel de ce même Tawfiq Al Hakim à la neutralité de l'Egypte, dix mois plus tard par la visite de Sadate en Israël.

31. En réponse à l'appel de Tawfik El Hakim à la « neutralité de l'Egypte », l'écrivain Ibrahim Ali Saleh (*Al Akhbar*, 23-03-78) accusera ce dernier de vouloir faire de l'Egypte un « meublé », expression connotée très négativement signifiant à peu près « maison close », lieu où tout le monde passe et où personne ne s'attache.

32. Il y eut sous Sadate cinq référendums, tous approuvés par plus de 98 % des votants ; parmi ces référendums, celui de 1977 contenait une proposition condamnant aux travaux forcés à perpétuité le fait de manifester, et non plus à trois mois de prison comme c'était le cas depuis la loi n° 10 de 1914, édictée pour protéger l'occupation britannique.

33. Cf. Mûsa Sabri, *Sadat al haqiqat wal 'usûra*, Le Caire, El maktab el hadith, 1985.

Le lieu et le rôle

34. Voir, par exemple, la lettre qu'adressait Nasser aux étudiants égyptiens lors des manifestations de 1968, la première contre le régime depuis son arrivée au pouvoir ; il disait : « ... vous, jeunes des universités, vous aurez la responsabilité de faire passer la façon dont on considère les Arabes du quantitatif au qualitatif ».

35. Sadate lui-même avait dévalorisé sa propre image. Il avait ainsi pris l'habitude de passer chaque 25 décembre (date de son anniversaire) à la télévision ; durant trois heures, il y racontait sa vie privée ... comment, par exemple, sa grand-mère avait formé sa vision du monde. Très vite, circulèrent clandestinement des cassettes l'imitant de façon burlesque.

36. Les manifestations en faveur du président assassiné ont été le fait de groupes islamiques isolés et non des masses. Elles ont été notables surtout à Assiout où existent :

— un grand trafic clandestin d'armes ;

— un maire (Osman Ismaïl) farouche allié de Sadate. On rapporte que lors du conflit entre Sadate et l'équipe nassérienne, en mai 1971 (connue après la victoire de Sadate sous le nom de « Révolution du redressement »), il avait dégainé son revolver et affirmé qu'il soutiendrait le président jusqu'à sa mort. Par amour du chef il aurait financé les groupes islamiques dans son gouvernement pour combattre le « communisme » ;

— le taux le plus important d'Égyptiens chrétiens, ce qui accroît nécessairement la tension lorsque les *gama'at* prennent de l'ampleur.

37. Cf. l'article de Khayreya Qasimiya, « Misr fi kitabat Sata' al hosari », *Mostaqbal al Arabi*, Beyrouth, mai 1979.

38. Cas après la guerre de 1973 et l'augmentation du prix du pétrole : l'Arabie du roi Fayçal prit alors une grande importance par rapport à l'Égypte du président Sadate.

39. Sadate, à la fin de son règne, attribuait aux Arabes des qualificatifs du genre « arriérés », « bêtes », « ignorants ».

40. Le caractère dit « national » des *gama'at* se manifeste, par exemple, dans l'attaque de l'Académie militaire, au Caire, en 1974, dirigée par le Palestinien Saleh Sarreyah, ou encore par la participation d'Égyptiens à l'affaire de la Mecque.

41. On peut dire qu'existe en Égypte une guerre des sociétés entre des entreprises étrangères qui emploient une majorité chrétienne et des entreprises islamiques qui emploient seulement ou presque des musulmans.

42. Cheikh ad-dhahabi fut assassiné en juillet 1977.

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

THE

LA PAYSANNE EGYPTIENNE ET LE « FÉMINISME TRADITIONNEL »

Mona ABAZA

Traduit de l'anglais par Marianne Colombier

Le Fellah d'Egypte, de Henry Habib Ayrout, mérite une mention particulière dans les annales du féminisme... Si l'auteur se distingue par la description des conditions matérielles dans lesquelles vivaient le *fellah* des années trente, il est aussi l'un des premiers, c'est ce qui nous intéresse ici, à avoir mis l'accent sur la position importante de la *fellaha*. De fait, il semble qu'elle ait été, à cette époque, moins dépendante de son mari que lui d'elle : elle contrôlait le budget domestique et les menues affaires, tout en gérant elle-même ses biens propres. A plusieurs reprises, Ayrout fait allusion à l'autorité et à la sagesse de l'épouse, souvent supérieures à celles du mari. De sa patiente observation du village égyptien, il induit qu'existait bel et bien une certaine forme de « féminisme traditionnel » profondément enraciné dans la culture paysanne (Ayrout, 1963 : 121-139).

Le phénomène du « féminisme traditionnel » a également été identifié par certaines féministes occidentales, qui ont attiré l'attention sur le pouvoir de la paysanne dans les sociétés rurales européennes (Harding, 1975 : 283-308).

Singulièrement pourtant, et malgré leur référence constante à la *fellaha*, les féministes égyptiennes ont rarement relevé l'importance du statut traditionnel de la paysanne, et n'ont pas su en évaluer les enjeux. Par exemple, les études historiques et sociologiques, bien qu'elles décrivent un certain nombre d'aspects de la culture paysanne et populaire, sont

à peine évoquées dans les débats féministes. Ainsi, des travaux comme ceux de Ayrout (1963), Ammar (1954), Blackman (1927), Lane (1944), Nahas (1901), mise à part la touche orientaliste qui s'en dégage ou même les travaux du sociologue égyptien Sayyed 'Owais sur les femmes et les rites populaire ('Owais, 1977), nous ont donné des descriptions abondantes et détaillées sur les traditions culturelles et la division des rôles en fonction du sexe et de la classe sociale. Pourtant les apports de ces recherches socio-historiques semblent n'avoir pas encore été débattus dans le cadre des études sur la femme égyptienne, pas plus que dans le débat féministe en général.

Cette tendance connaît trois exceptions avec les travaux de Tucker (1985), d'Al-Messiri (1978 : 522-540), sur la femme du peuple en milieu urbain (*bint al balad*), et de Morsy (1978 : 599-616), qui prennent en compte la perspective socio-historique (Tucker) ou les traditions populaire et folklorique (Morsy et al-Messiri) dans leurs analyses des comportements et statuts féminins dans divers contextes.

Al-Messiri brosse le portrait d'une femme du peuple en milieu urbain, une forte personnalité qui travaille avec son mari dans le secteur public. Elle porte le *milâya laff* (une pièce d'étoffe noire recouvrant sa tête et son corps), utilise des « remèdes de grand-mères », croit aux djinns et aux miracles, assiste au *zâr* (rite mystique) (Al-Messiri, 1978 : 522). De ces écrits, il ressort que la vie populaire en Egypte présente des conditions favorables à une position sociale éminente de la femme dans les communautés urbaines et rurales. Cependant, le discours féministe, depuis ses tout débuts (incarnés par Hoda Sha'rawi au début du siècle), était étroitement relié au mouvement nationaliste et au processus de formation de l'Etat-nation. Par conséquent, on conçoit aisément qu'il se soit attaché et s'attache encore à la position de la femme en milieu urbain et « moderne » qui, jusqu'à maintenant, relève dans une grande mesure du secteur du fonctionnariat et de ce que l'on désigne habituellement comme les classes moyennes.

La transformation du statut social de la femme égyptienne sous l'impact de la modernisation, et particulièrement sous le régime nassérien, a fait l'objet des préoccupations majeures de ces féministes. Encore récemment, elles concentraient leur intérêt sur le combat mené par les femmes pour gagner par le biais de l'Etat un nouveau pouvoir, un nouveau statut dans un monde spécifiquement masculin. Cependant, bien peu de choses ont été faites pour attirer l'attention vers les rapports de force hétérogènes entre les sexes à l'intérieur de la famille, par rapport auxquels les cycles de vie, les enfants et les biens sont d'importance décisive. Al-Saadawi, par exemple, a souvent affirmé que la femme arabe contemporaine est encore soumise à une « oppression patriarcale » largement répandue, dont elle est la première victime (Al-Saadawi, 1977, 1986). Dans ses écrits, l'auteur suggère avec insistance que le travail des femmes dans la fonction publique, ou du moins dans un domaine en rapport avec l'Etat, détermine et conditionne leur émancipation. Cette position idéologique véhiculait en fait un enjeu crucial pour les femmes

instruites des classes moyennes qui s'étaient vu offrir les mêmes chances que les hommes du temps de Nasser, mais dont la position sociale est aujourd'hui menacée par ce qu'on pourrait appeler la vague du « pétro-islamisme », selon l'expression de Fu'ad Zaqaria (1986), qui illustre l'affiliation de la classe des « nouveaux riches » en Egypte aux sociétés de pétrodollars du Golfe. Toutefois, l'affirmation d'Al-Saadawi sur « l'oppression patriarcale » reste d'actualité et concerne toutes les classes de la société. Ainsi les féministes s'autorisèrent-elles à parler au nom de toutes les femmes, même si leur propre niveau d'émancipation et d'éducation ne leur donnait pas toujours pleinement conscience des contraintes de la vie quotidienne que devaient affronter la grande majorité des Égyptiennes.

Le phénomène de « ré-islamisation » de la société, lié à la montée du fondamentalisme musulman, est bien sûr un élément décisif à prendre en compte dans les débats actuels sur la position sociale de la femme. Avec le raffermissement du mouvement islamiste, la possibilité pour la femme d'accéder aux fonctions publiques et de participer à la vie publique fut remise en question, sous prétexte que les femmes sont exposées à de nombreuses humiliations dans l'espace public et que leur rôle est de maintenir, entretenir, sauvegarder la famille musulmane (El Ghazali, 1983).

Le phénomène de réactualisation du port du voile a fait l'objet de diverses interprétations. Par exemple, on a pu le justifier comme réaction à un processus global d'occidentalisation. D'autres y ont vu un moyen pour les femmes d'éviter les provocations auxquelles elles sont couramment exposées dans les lieux publics. Depuis la dégradation des conditions économiques, surtout dans les classes moyennes et défavorisées, et pour résoudre le dilemme posé par « la souveraine nécessité », le port du voile est apparu comme l'ultime recours permettant aux femmes de continuer à fréquenter les lieux publics.

« Retirer le voile dans le premier cas (entendre, pour les pionnières du féminisme) est un acte d'humanisme au sens où l'individualité de chaque femme peut de la sorte s'exprimer et sa participation aux affaires publiques avoir lieu ; adopter le port du voile dans le cas présent est un acte d'humanisme au sens où il dissocie l'image de la femme de celle de l'objet sexuel avec lequel elle est trop souvent confondue, et restitue aux femmes leur dignité de collaboratrices à part entière dans la vie publique » (El Guindi, 1983 : 83)

Ainsi, l'image de la « sœur intouchable » ou la reproduction du schéma ségrégationniste jusque dans les sphères publiques constitue une solution moralement acceptable pour concilier ostracisme sexiste et impératifs économiques.

Cependant une question vient à l'esprit : si vraiment la ségrégation moderne représente une solution « progressive », comme l'a soutenu

El Guindi, qu'advient-il des femmes non voilées lorsqu'elles apparaissent dans les lieux publics ? Si « l'idéal » officiellement répandu dans l'opinion publique était celui de la « sœur musulmane intouchable », ne seraient-elles pas immédiatement assimilées à la « prostituée qui mérite d'être violée »¹ (El Guindi, 1983 : 84) ?

Il est un point que l'auteur a probablement manqué dans son analyse : le port du voile moderne représente une adhésion manifeste à l'idéologie effective de l'Etat. Par exemple, l'Etat a récemment obligé les jeunes filles à se couvrir les cheveux dans les écoles publiques. Il y a une telle tension dans le secteur public que le fait pour les femmes de se couvrir les cheveux devient incontournable si elles veulent paraître respectables et se faire respecter. Il est intéressant de constater que, depuis la mort de Sadate, les mass-media ont considérablement augmenté la proportion de leurs émissions religieuses ; on organise par exemple des face-à-face télévisés entre les groupes religieux d'opposition (impliqués dans l'assassinat de l'ancien président) et l'institution religieuse officielle d'Al Azhar. D'après un journaliste, la diffusion de ce type de programmes a eu pour effet une amélioration de l'image de l'opposition religieuse dans l'opinion publique (Rouleau, 1984).

Par conséquent, il est légitime d'imaginer que, dans le but d'échapper à la crise à laquelle il est confronté, l'Etat essaie d'avoir l'air plus religieux que les groupes d'opposition islamistes eux-mêmes (Johansen, 1981 : 129-130). En fait, il semblerait ici qu'Al-Saadawi et El-Guindi aient reproduit en même temps, au niveau discursif — bien que chacune traite d'une question différente — cette même tendance à vouloir paraître « plus royaliste que le roi ».

Ainsi, aucune des deux ne fait référence aux débats des féministes occidentales qui dénoncent les multiples formes d'exploitation que subissent les femmes qui doivent travailler à la fois à l'usine et à la maison. Associer systématiquement l'émancipation de la femme à l'emploi salarié, ne pas reconnaître au travail domestique un statut professionnel, ne pas considérer la maison comme un lieu de travail au même titre que le bureau ou l'usine, sont autant d'expressions d'une mentalité qui demande à être sérieusement remise en question. Les féministes occidentales ont démontré que dans les sociétés capitalistes le sexe joue un rôle décisif dans la répartition du travail. De fait, on peut facilement observer que, dans les sociétés industrialisées, le phénomène de dévalorisation des emplois féminins est largement répandu (Barrett, 1980), ce qui tendrait à prouver que la valeur sociale, qui est fonction du type de poste occupé, est beaucoup plus importante, pour la position sociale des femmes, que la notion dépassée de « conquête du public » prise comme fin en soi.

Comme on y a fait allusion, les affirmations d'Al-Saadawi sont justifiées dans le milieu des femmes instruites de classe moyenne qui ont pénétré le monde « officiel » depuis les années soixante. Néanmoins, l'auteur semble ici promouvoir un « prototype » de la femme « professionnelle » qui a compris l'importance grandissante des diversités struc-

turelles au sein de la société égyptienne (urbain/rural, populaire/étatique, etc.). Elle n'évoque ainsi la *fellaha* que d'une manière formelle et tend à occulter le fait que les paysannes appartiennent à un monde radicalement différent de celui dont elle parle. En d'autres termes, le discours d'Al-Saadawi concerne exclusivement les classes moyennes et occidentalisées.

Dans quelle mesure la sœur musulmane est-elle en train de devenir l'antithèse de la *bint al balad* populaire et sans contrainte ou de la *fellaha* ? C'est une question qui nécessite qu'on s'y attache particulièrement et qui requiert des investigations spécifiques. Cependant, aucune réflexion sur la position et la force sociales de la femme du tiers-monde ne pourra être sérieusement entreprise sans avoir été préalablement recadrée dans le contexte des pratiques locales et de la tradition populaire.

Que le pouvoir des femmes augmente grâce à leur participation à de nouvelles sphères de la pratique sociale du fait de l'émigration masculine, voilà un argument séduisant pour de nombreux sociologues qui voient dans cette situation la manifestation potentielle d'un nouveau féminisme populaire (Khafagy, 1984 : 14-21 ; Hammam, 1981 : 5-11). Cependant, cet argument n'est valable qu'à la condition que le milieu rural (en particulier l'agriculture traditionnelle : petits exploitants, paysans continuant à appliquer à la récolte des méthodes traditionnelles) ainsi que la culture du *fellah* cessent d'être dépréciés par les autres classes de la société égyptienne. Travailler la terre est aujourd'hui une activité méprisée et fort peu lucrative. On peut arguer que ce fut historiquement toujours le cas. Peut-être la différence réside-t-elle dans le fait que de telles dichotomies (rural/urbain, « civilisé »/« non civilisé » etc.) recourent de plus en plus les divisions sexuelles. De fait, cultiver la terre est un travail bon pour les femmes qui n'assurent ainsi que leur minimum vital, tandis que le salaire « réel » est rapporté à la maison par les hommes qui, moins que jamais, ont affaire avec le village.

Ces questions majeures, soulevées par les débats féministes, sont d'une importance cruciale pour l'analyse de la société égyptienne, en particulier pour la compréhension des changements qui se sont produits dans l'Egypte rurale. J'en traiterai ici à trois niveaux : la transformation des relations sociales, le schéma de la répartition des tâches entre les sexes, et la représentation culturelle des rôles sexuels dans un petit village du delta du Nil qui appartenait jadis au système latifundiaire (*'izba*).

Mon terrain d'enquête initial était un petit village de la région de Mansoura, gouvernorat de Dakhahliyya. Le travail de terrain s'est déroulé en trois périodes : juin-juillet 1983, février-mars 1984 et septembre-octobre 1984. Ce village, que j'appellerai ici al-Warda, se compose d'environ une quarantaine de maisons, soit soixante-cinq ou soixante-dix ménages. Les paysans sont, pour la plupart, de petits cultivateurs à bail permanent et de modestes propriétaires fonciers possédant entre un et trois *feddan* (un *feddan* = environ 4 200 m² [NDT]), jamais plus de quatre. La nouvelle génération de paysans est de plus en plus privée de terres. Le village

se structure comme une communauté agricole et le travail s'organise en fonction du cycle traditionnel des récoltes. Le coton reste la production principale et se cultive pendant sept mois environ. Les autres mois sont consacrés à la culture de la luzerne, du blé, du riz et des fèves. Dans le village voisin, où se rencontrent des propriétés plus importantes (de cinq à quinze *feddan*), les cultivateurs ont réussi à se reconvertir dans des productions maraîchères et viticoles plus rentables. Pendant les dix dernières années, la région a été le témoin de deux événements capitaux : premièrement, au moment où s'ouvrirent les portes de l'émigration, l'exode massif des paysans vers l'Arabie Saoudite et plus tard vers l'Irak et la Jordanie ; deuxièmement, l'essor considérable de la construction dans les villes avoisinantes, où se développèrent des activités de type informel florissantes, avec des centaines de petits magasins et d'agences de voyage pour émigrants, de revendeurs de haschisch, changeurs d'argent au marché noir, etc. Ces facteurs ont contribué à exclure pratiquement tout élément masculin de la population du village, qui s'est alors trouvée réduite aux femmes, aux enfants et aux personnes âgées. Il convient de commencer par un survol des principales activités économiques et sociales propres aux femmes du village.

Comment entretenir un ménage paysan

Si l'on observe les quarante maisons du village, il est en fait impossible de circonscrire économiquement les « ménages » séparés, du moins d'une manière claire. Ainsi qu'on vient de le voir, dans de nombreux cas, les couples, même en s'individualisant pécuniairement de leurs parents et de leurs frères et sœurs mariés, continuent à partager les ressources à la maison et aux champs. Alors qu'ils pourraient effectivement s'en désolidariser, ils continuent à entretenir un certain type de relations avec la famille, dans la stricte mesure où l'extrême modicité des ressources les y oblige. De même, alors qu'ils poursuivent l'idéal d'un « noyau familial » élémentaire, ils persistent (ou se sentent forcés de persister) dans leur participation à une entreprise économique plus vaste et autarcique en matière d'emploi et de reproduction.

Les activités féminines du village se restreignent à trois domaines : la maison, les champs et le marché (*al-bait, wal-ghait, wal souq*). La reproduction des moyens de subsistance s'organise sur le modèle de la famille « nucléaire ». Stauth (1982 et 1983) a mis l'accent sur l'importance de la production de subsistance en tant que moyen d'accumulation pour le paysan, et sur le rôle crucial que jouent les femmes dans ce domaine. C'est en effet sur la base du travail domestique que peuvent exister et fonctionner de petites unités de production agricoles complémentaires comme, par exemple, le traitement de produits destinés à la consommation directe (Evers, Clauss, Wong, 1984). Ainsi les activités de la maison ne se limitent-elles pas à la garde des enfants, à la cuisine, au ménage, à la fabrication du pain, aux petites réparations, elles comprennent

également la transformation des produits laitiers en fromage et en beurre, ainsi que le contrôle du stock de grains. Avec l'exode masculin, on a pu constater que les réparations et la construction de nouvelles maisons en pisé étaient entièrement effectuées par les femmes².

Jusqu'à aujourd'hui, l'élevage bovin est parmi les activités les plus rentables sur le plan de l'épargne et de l'investissement. De nombreux agriculteurs ont indiqué qu'ils évitent d'avoir à traiter avec les administrations bancaires inefficaces et peu coopératives. L'excédent de produits laitiers constitue une importante source de revenus. Environ la moitié de la production laitière est vendue quotidiennement. En 1984, le bénéfice hebdomadaire obtenu sur la vente du lait était de sept à neuf livres égyptiennes par bufflesse. L'entretien de la basse-cour, les cultures potagères entre les rangs de coton et la vente au marché des produits excédant les besoins de la consommation familiale sont également du ressort des femmes. La situation économique du ménage conditionne fortement la restriction ou l'accroissement de la consommation, et, par là-même, la vente ou le stockage des produits domestiques. Ces derniers garantissent au ménage paysan une certaine sécurité par rapport aux aléas du marché en temps de crise. L'écoulement des surplus dépend essentiellement des femmes. Encore plus important cependant est le fait que, dans l'esprit des paysans de l'ancienne génération, la fameuse intelligence de la *fellaha* est complètement liée à ce type d'activités. Une femme habile (*fellaha shatra*) doit être réputée non seulement pour la bonne marche de sa maison, mais aussi pour son aptitude à réaliser des bénéfices et gagner de l'argent. Cette philosophie de l'habileté féminine n'est pas seulement due au fait que les femmes contrôlent le surplus des produits domestiques, mais surtout qu'elles exercent une véritable main-mise sur le budget. « L'homme est une rivière et la femme une digue », dit un proverbe relevé par Ayrount et encore répété dans le village. Un autre dicton assez répandu prétend que « la femme habile est celle qui élève la volaille pour prospérer et laisse la famille acheter les terres ».

Pour commercialiser le surplus domestique, les paysans ont besoin des marchés locaux. Ils en fréquentent essentiellement deux, situés dans les environs. L'un d'eux se tient tous les jeudis au chef-lieu du district, l'autre tous les lundis à deux kilomètres du village. Le jour du marché est celui des fruits, de la viande et des confiseries. Dans la mesure où les femmes prennent en charge la distribution des produits excédentaires de toute nature, le jour du marché est le jour des femmes. C'est une occasion pour les femmes de se retrouver, de discuter, de papoter, de passer le temps d'une manière agréable. La vente au marché est pratiquement l'unique moyen de subsistance pour bien des femmes indigentes, veuves ou divorcées. Cependant ces femmes se contentent de revendre des fruits et des légumes achetés à un grossiste. Ainsi, les femmes apparaissent comme les véritables marchandes et négociantes du marché. Encore une fois, l'ancienne génération des paysans perpétue clairement l'image de l'épouse remplissant les fonctions d'une banque. Le marché

est en même temps perçu comme le droit des femmes à jouir de leur liberté et de leur temps, mais c'est aussi la preuve qu'elles gèrent le budget domestique.

« La fortune amassée est le fait des femmes », « une femme intelligente doit contrôler l'économie » (affirme un homme !). Les maris qui ne font pas confiance à leurs épouses et les empêchent de se rendre au marché sont jugés négativement par la population. Les femmes ridiculiserait une famille entière si elles ne bénéficiaient pas de la confiance totale de leur mari en matière de finances.

La dépréciation du rôle des femmes et leur réclusion n'ont cours que chez les hommes de la jeune génération (fonctionnaires ou émigrants de retour au pays). Seules quelques très rares épouses, parmi celles des hommes de cette nouvelle catégorie, ont encore quelque chose à dire sur le contrôle du budget et les questions d'argent. Au contraire, ces hommes affirment résolument que la présence des femmes sur la place du marché est une exhibition honteuse et indécente. On a alors recours au commérage, seul moyen de participation et de contrôle social qui reste aux victimes de telles idées. On se plaint souvent de la méfiance du mari que l'on accuse de dilapider l'argent du foyer pour son propre plaisir.

L'or est un moyen important de placement. Il relève aussi du domaine des femmes : elles le portent et ont le droit de le vendre en temps de crise. Les biens de l'épouse (meubles, cuivre) lui confèrent une autorité non négligeable. Dès que les parents de la jeune mariée soupçonnent quelque conflit au sein du nouveau ménage, ils exigent de la famille du jeune marié qu'elle signe une liste énumérant toutes les possessions de leur fille. « Au cas où quelque chose serait volé ou vendu, nous en référerions au tribunal ». *Al-kashf* (la liste) reste bien sûr entre les mains de la famille de l'épouse.

Il n'y a rien de répréhensible à ce qu'une femme vende son or ou ses biens en temps de crise. C'est même plutôt un acte par lequel elle gagne en capital symbolique aux yeux de tout le village. Néanmoins cet acte peut produire l'inverse de l'effet escompté. Ces biens sont une des raisons principales de conflit entre les sexes. Les femmes dépossédées, battues ou divorcées, qui vivent dans des conditions déplorables, représentent le revers de la médaille. Encore une fois, les hommes jeunes, ici, ne semblent pas trop s'inquiéter lorsque leurs femmes se plaignent et prennent leurs familles à témoin en leur confiant le rôle d'arbitre dans les querelles conjugales (ce qui est la manière traditionnelle pour l'épouse de défendre ses droits), ni même lorsqu'elles rassemblent autour d'elles les villageois dans l'espoir de susciter un scandale.

D'après la loi islamique, une femme n'a le droit d'hériter que de la moitié de la part qui revient à son frère. De nombreuses vieilles femmes du village réussissent à garder leur terre sous leur nom (en particulier les affermages) afin d'éviter une trop forte parcellisation. Quand un mari émigre et qu'il n'y a pas de « chef de famille » plus âgé, ni de cousin à qui confier la responsabilité de l'exploitation, le cachet de cuivre

(*khitm*) est donné à l'épouse pour qu'elle puisse traiter avec la coopérative. On a relevé deux cas récents de femmes qui ont acheté de la terre en leur nom propre pendant l'absence de leur mari. Tucker écrit que les droits de la femme paysanne sur sa propriété individuelle ont été reconnus au XIX^e siècle, bien que le problème de femmes illégalement déshéritées ait souvent été source de conflits familiaux (Tucker, 1985 : 45-46).

« Ici les femmes (harim) sont des hommes, elles travaillent même mieux que les hommes. »

L'enseignement obligatoire imposé du temps de Nasser, l'enrôlement dans l'armée d'une part considérable de la population masculine, le fonctionnariat et, dans les années soixante-dix, l'émigration massive des hommes de milieu rural sont autant de facteurs qui ont favorisé la féminisation de l'agriculture dans le village. Par « féminisation de l'agriculture », il faut aussi entendre la participation au travail des paysans âgés n'ayant aucune chance de trouver d'autres activités, ainsi que le travail des enfants³. La féminisation de l'agriculture s'applique de manière équivalente aux tâches « marginales » et manuelles. Parallèlement, la région a été, au cours des dix dernières années, le théâtre de changements dans les outils de production utilisés par la petite agriculture⁴. Par exemple, la mécanisation à petite échelle s'est répandue. Toutes les activités impliquant le recours à des machines étaient auparavant assumées par les hommes. De nombreuses tâches dont se chargeaient autrefois les hommes sont aujourd'hui accomplies par les femmes. Mais la réciproque ne se vérifie jamais ! Dans l'esprit des paysans, certaines corvées manuelles sont encore socialement considérées comme « stupides » et insignifiantes, et par conséquent sont et seront toujours réservées aux femmes.

En premier lieu, les tracteurs permettent d'économiser beaucoup de fatigue et de temps. On les utilise à de multiples fins : le labourage, le planage du terrain, le tracé des rangs de coton. Ils servent aussi de générateurs d'énergie pour l'irrigation et le battage. En second lieu, le sarclage des champs de coton considéré comme une activité masculine, requerrait de longues heures de travail pénible à l'aide d'une houe que son poids rendait difficilement maniable (*fa'as*). Aujourd'hui, la houe est remplacée par une petite charrue tirée par les femmes et les enfants. Il semblerait même que cette charrue⁵ ait été introduite dans la région pour pallier la « fuite » du travail masculin loin des campagnes. On a pu également constater une modification dans les méthodes de culture du riz, qui réduit la quantité de travail⁶. Les soins portés aux plantes et l'ensemencement se limitent au fait de tremper un sac de riz dans l'eau et de semer le jour suivant. Ce sont principalement les femmes qui se chargent de cette opération. Les paysans se sont également mis à installer de petits moteurs sur les machines de vannage en bois (*makanat*

al darawa) ce qui augmente la vitesse de vannage. Une saison auparavant, le vannage était confié aux femmes démunies du village, que l'on payait en nature et proportionnellement à la quantité de céréales ou de coton vannés. Avec l'apparition de ces petits moteurs et le retour au pays des hommes reprenant leur travail, il est à prévoir que toute une couche de femmes indigentes se trouvera dépossédée de son unique moyen de subsistance.

L'importance de la coopération

Des études récentes sur la transformation des sociétés agraires ont montré un accroissement de l'intérêt pour le travail non-salarié dans le fonctionnement du système capitaliste (Stauth, 1983). L'importance de l'entreprise familiale, ajoutée aux différentes formes de coopération entre ménages — soit que celle-ci perpétue une coutume ancienne, soit qu'elle ait été nouvellement instituée — s'explique en tant que stratégie de survie chez le paysan. A al-Warda, la coopération est devenue un facteur vital de l'organisation du travail, au niveau de la communauté tout entière. Il est intéressant de constater que la coopération est essentiellement une affaire de femmes ; elle n'est rendue possible qu'en fonction de la force de travail féminine dont dispose chaque foyer, et qu'il est ainsi en mesure d'échanger contre l'exécution par des femmes de l'extérieur d'autres travaux spécifiques.

« Ici, toutes les femmes coopèrent », « ici, le village tout entier adopte le système de la coopération », « ici, ceux qui coopèrent sont ceux qui ont des femmes (*harim*) ».

Les malchanceux chez qui il n'y a pas de femmes ne bénéficient pas des services de la coopération : ils doivent engager de la main-d'œuvre salariée.

Dans certains processus de production agricole, dans certains types de travaux des champs aujourd'hui partagés, la coopération est, de toutes les relations qu'entretiennent les différents foyers entre eux, de loin la plus frappante. La coopération, telle qu'elle est aujourd'hui pratiquée dans les champs, résulte d'une notion de partage du travail apparue avec le processus de mécanisation agricole qui a contribué à donner un souffle nouveau à la petite exploitation en Egypte. Elle se fonde sur un apport mutuel de services dans un système de relations non-salariales (Wong, 1984).

Par ailleurs, il semble qu'ait eu cours pendant assez longtemps dans le village un type parallèle d'échanges entre les ménages au niveau des denrées. Cependant, sous l'influence des données sociales en pleine évolution, ces pratiques informelles tendent à revêtir un aspect différent. La coopération dans les champs est devenue un aspect « officialisé » de l'organisation du travail. Cela est dû au fait que certaines conditions préalables ont été définies pour permettre aux paysans d'y participer. Ainsi qu'on a souvent pu l'observer, la coopération implique certains

procédés généraux comprenant l'investissement d'un « capital-travail » important, des récoltes adaptées et des saisons spécifiques. De plus, elle ne requiert généralement que de faibles compétences, ou l'équivalent de ce qu'on entendait autrefois par « travail des enfants » (*ayal*). Par exemple, la coopération se réalise principalement dans la cueillette du coton, les semailles du riz et le battage du blé (aucune de ces opérations ne nécessite de talent particulier). Par contre, tous les ménages ne font pas appel à la coopération pour la moisson, qui est essentiellement assumée par les hommes.

La coopération signifie que, pour trente à quarante ménages répondant aux conditions préalables qui leur permettent d'y accéder, un programme officiel est établi, spécifiant chez qui doit commencer le travail et quel jour. La coopération fonctionne donc selon un système de roulement. Ainsi, pendant les saisons plus chargées, deux ou trois réseaux de coopération sont mis en place au même moment dans le village. Pendant la cueillette du coton de septembre-octobre 1984, environ huit maisons sur les quarante du village durent recourir partiellement ou totalement à une main-d'œuvre salariée. Mais le programme de coopération en lui-même ne fut jamais remis en cause.

En premier lieu, dans le foyer qui participe à la coopération, l'élément féminin doit être suffisant en nombre pour représenter une force de travail échangeable. Ce sont *essentiellement les femmes et les enfants* qui y sont engagés. Plus on offre de main-d'œuvre féminine et enfantine, plus on en reçoit en contrepartie sur sa propre terre, et plus le travail aux champs se termine tôt, avec un profit proportionnel à la rapidité d'exécution.

Si un ménage procure au système deux femmes, par exemple (la mère et la fille), il se verra attribuer en retour deux autres personnes venant travailler chez lui. Prenons le cas où le ménage A reçoit sur son champ une fille du ménage B, alors que A a déjà envoyé deux de ses filles travailler chez B ; B versera à A un salaire correspondant au travail de la deuxième fille qu'il n'a pas pu lui fournir. Ce qui prouve qu'à la moindre altération des rapports entre ménages, ce principe d'échange non rémunéré peut très facilement virer au système salarial classique. De plus, prendre part à la coopération implique que l'on se charge des repas de toutes les personnes venues travailler chez soi, ce qui représente une quantité importante de nourriture à préparer (pour vingt à vingt-cinq convives), et, par voie de conséquence, la mobilisation de plusieurs femmes aux cuisines.

En second lieu, le ménage doit posséder suffisamment de terres pour être en mesure de la travailler selon le principe de la coopération. Si ce n'est pas le cas, les femmes prennent une activité salariée dans le village ou à l'extérieur. Fayza, par exemple, est une veuve qui dispose de 15 *qirat* (un *qirat* équivaut à 1/24 du *feddan*, soit environ 175 m² [NDT]). Puisqu'elle cultive moins d'un *feddan*, elle a décidé qu'elle « irait en coopération » l'année où, en fonction de la rotation des cultures, la surface de coton est la plus importante. L'année suivante, n'ayant pas

besoin de beaucoup d'aide pour s'occuper de son champ, elle cherche un emploi rémunéré. Si on a besoin d'elle au village ou à l'extérieur, elle continue à s'employer moyennant salaire, après avoir profité de la coopération pour terminer le travail de ses propres champs. Prenons maintenant le cas de Dawlat, qui est une femme évincée (par son propre frère qui en est le cultivateur à bail) de la terre où elle travaillait avec sa mère. Bien que la relation de Dawlat avec son frère ne soit pas des plus cordiales, ce dernier ayant privé sa sœur de deux *feddan* qu'il afferme à présent, Dawlat « va en coopération », afin qu'en retour les paysannes viennent travailler sur la terre de son frère. A la fin de la saison, le frère rétribue la sœur pour les journées où elle a coopéré sur son champ. Le frère a deux excellentes raisons pour procéder ainsi : d'abord, cette année-là, il n'a pas pu « envoyer en coopération » son épouse alors en couches ; lui-même n'allant pas aux champs, la maisonnée s'est donc trouvée à court de force de travail. Ensuite, en faisant coopérer sa sœur, bien qu'il ne soit pas en bons termes avec elle, à la place de sa femme, il paie Dawlat beaucoup moins que ce qu'il aurait à déboursier s'il faisait venir des gens de l'extérieur. Le cas de Dawlat montre comment les liens familiaux peuvent jouer un rôle dans la compression des salaires, surtout pour les femmes pauvres et sans terre.

En troisième lieu, la réputation des femmes au travail conditionne la coopération. Une jeune fille ou une femme doit être renommée pour son habileté afin d'être recrutée sur différents champs. « Je n'engage que des filles adroites pour ma plantation de riz... si je prenais une idiote, elle saccagerait ma terre ». De nombreuses familles n'hésitent pas à « faire étalage » des qualités de leurs filles pour inciter tout le monde à avoir recours à elles. Atiat est dans une situation financière dramatique, son mari, actuellement en Irak, n'ayant pas envoyé d'argent depuis six mois. Or Atiat est réputée n'être qu'une médiocre travailleuse aux champs. Certains disent qu'elle cuisine très mal, d'autres rapportent qu'elle ne fait rien chez elle et passe ses journées devant la télévision. D'autres encore affirment qu'elle néglige complètement l'entretien de sa maison et ne s'occupe pas davantage du buffle, ce qui l'a conduite à le vendre. En septembre et octobre derniers, aucun des paysans interrogés ne voulait « aller en coopération » avec elle, persuadés que sa présence sur leur terre n'occasionnerait qu'un grand manque à gagner. Ainsi Atiat est-elle de plus en plus mise à l'écart, même par les milieux spécifiquement féminins. Atiat n'a d'autre alternative que d'attendre la fin de la cueillette du coton, dans l'espoir que quelque proche lui porte assistance. Il faut préciser aussi qu'elle-même doit recourir partiellement à des ouvriers salariés.

La dévalorisation du travail féminin

Le labeur des femmes et des enfants étant, comme on vient de le voir, indispensable à la bonne marche du foyer et à sa maintenance, les

mentalités locales s'adaptent à la nécessité pratique du travail mixte, tandis que surgissent de nouveaux critères d'évaluation sociale.

Dans le milieu agricole traditionnel égyptien tel que l'a décrit Ayrout — qui s'est penché plus particulièrement sur les strates inférieures de la paysannerie moyenne — le travail féminin à l'extérieur est apprécié pour diverses raisons. Il est d'abord considéré par les hommes comme une source de revenus, soit que les femmes participent à certaines activités agricoles comme les semailles ou la cueillette (Ayrout, 1963 : 58), soit qu'elles se chargent de l'approvisionnement en eau. L'équilibre et la codification des rapports entre hommes et femmes favorisent l'acceptation de ces dernières dans les milieux publics, et l'on ne voit aucun inconvénient à ce qu'une paysanne se montre aux champs ou sur la place du marché. « Il n'y a pas de honte à travailler », certifient les femmes de cette catégorie, largement approuvées par celles des villages voisins. Toutefois, il se trouve toujours cette classe un peu plus élevée de paysans qui ont coutume de séquestrer leurs femmes, et leur interdisent toute apparition publique dans le village ; cette situation ne concerne que les épouses des *'umda* (administrateurs gouvernementaux) ou celles de certains propriétaires fonciers un peu plus riches, qui ont toujours cherché à imiter la bourgeoisie citadine. Pour la classe des propriétaires terriens relativement aisés, l'apparition en public de leurs femmes a toujours été synonyme d'opprobre. Par exemple, dans un village voisin, un paysan possédant cinq *feddan*, une automobile et une pompe à eau, est connu pour ne jamais laisser ses femmes travailler aux champs, signifiant par là la supériorité de son statut social. Elles ne sont même pas autorisées à aller chercher de l'eau. Tous les travaux des champs sont effectués par des ouvriers salariés.

A un autre niveau, avec la paupérisation galopante qui s'est abattue sur les villages, un nombre considérable de petits paysans ont été contraints d'envoyer femmes et enfants travailler à l'extérieur comme main-d'œuvre salariée. Dans ces conditions, la présence des femmes aux champs, ou, pire encore, ce qu'on appelle *tisrah*, c'est-à-dire « errance », « vagabondage », ou encore la recherche d'un emploi rémunéré, entachent de honte le village tout entier, parce qu'elles révèlent sa pauvreté. Les femmes qui se trouvent dans cette situation sont exposées à l'humiliation (non plus sous la forme d'atteintes physiques mais d'insultes).

Ainsi la « souveraine nécessité » au nom de laquelle le milieu agricole traditionnel justifiait la participation publique des femmes au travail et, même, s'en félicitait comme d'un garant de paix et de prospérité au sein de la famille paysanne, se voit-elle accoler le signe infamant de la pauvreté.

De surcroît, avec l'émigration et le recrutement massif d'un personnel masculin pour les postes offerts par l'Etat, de plus en plus de paysans d'origine extrêmement modeste trouvent un accès inespéré au « monde extérieur », dont dépend leur propre travail, tandis que leur existence se trouve subordonnée à la « culture supérieure » des fonctionnaires citadins de la classe moyenne. Cette couche de paysans habituellement

pauvres adopte maintenant un système de valeurs qui contrecarre les idées traditionnelles et rivalise avec elles. Ici encore, les valeurs adoptées s'opposent délibérément à celles qui relevaient de la « souveraine nécessité » chez le paysan moyen traditionnel. De nouveau l'apparition en public des femmes devient déshonorante. Si la honte ne va pas plus loin que ce qu'on en dit, elle ne fait que donner forme à un stéréotype des conflits entre les sexes. Une fois de plus l'Etat, en imposant le port du fichu de tête dans toutes les écoles publiques, a creusé le fossé qui sépare l'image de la musulmane urbaine, d'un bon niveau d'études, de celle de la femme populaire, paysanne, travaillant dans les champs ou dans un espace public. Ainsi toutes les filles du village mettent le fichu pour se rendre en ville ou à l'école, et le quittent aussitôt rentrées, pour reprendre le vêtement habituel.

De nombreux hommes qui avaient émigré en Arabie Saoudite ont rapporté que là-bas les femmes sont « très polies, toutes voilées, pas comme les nôtres qui n'ont pas honte de parler fort et de se pavaner comme elles le font ! ». La vérité est que ces hommes ont été très impressionnés de ne jamais voir un visage de femme dans ce pays.

La souplesse des règles à l'intérieur du village et parmi les femmes devient la seule alternative pour résoudre l'évidente contradiction entre cet idéal de la femme « recluse et respectable » et les conditions matérielles imposées par le travail. La notion de « travail infamant » dépend ainsi du contexte, de l'époque et de la classe d'âge à laquelle appartiennent les femmes.

N'importe quelle femme du village serait prête à affirmer en public qu'elle ne travaille jamais en tant qu'ouvrière salariée à l'extérieur. En réalité, si elle était surprise à le faire, elle se justifierait en protestant qu'il ne s'agit pas là d'un véritable travail rémunéré, qu'elle ne fait qu'apporter une aide ponctuelle à un parent ou un proche qui en a momentanément besoin. De plus, les jeunes filles célibataires ont toujours exercé une activité salariée dans les villages voisins pendant la morte-saison. Elles s'abstiennent néanmoins de travailler pendant les périodes de fiançailles et de mariage, prétextant que les tâches domestiques sont plus respectables et moins fatigantes. Après le mariage, et surtout si le revenu de l'époux est insuffisant (paysan sans terre ou émigrant tardant les envois d'argent), on voit ces femmes retourner aux champs.

Par cette présentation rapide de quelques activités spécifiques à la *fellaha*, on cherchait à mettre en garde contre le risque d'une application non critique de la dichotomie classique public/privé, qui peut conduire à une interprétation erronée de la position sociale des femmes dans l'Egypte rurale. Il semble que, dans le contexte du village étudié, la délimitation s'avère quelque peu problématique entre ce qui relève du domaine public et ce qui appartient au domaine privé. Dans quelle mesure la vie privée peut-elle avoir un sens quand des familles entières, c'est-à-dire cinq ou six personnes, sont obligées de cohabiter dans une ou deux pièces exiguës ? Les murs ne garantissent qu'une intimité fictive et tout le monde sait tout sur son voisin. Dès son réveil, la *fellaha* se

trouve impliquée dans la dimension publique de la vie du village, du fait de ses responsabilités dans l'organisation de la production domestique et dans bien d'autres activités. Ces fonctions sont socialement contrôlées par la vie du village, et l'opinion publique qui se forme dans le « qu'en-dira-t-on » est un facteur déterminant de l'image de marque de toute la famille. Il est essentiel de remarquer que la compréhension populaire des notions de « privé » et de « public » diffère dans une large mesure des distinctions « civilisationnelles » qu'ont opérées les féministes égyptiennes.

Le besoin d'assurer ses moyens de subsistance, par l'autoconsommation de la force de travail familiale et la contribution occasionnelle de productions d'appoint destinées à la commercialisation, transforme la maison en une petite « entreprise » au sein de laquelle s'accomplissent des fonctions féminines clairement définies, qui couvrent le secteur marchand aussi bien que celui des champs. Bien entendu la valeur sociale importante accordée à ces fonctions féminines ne dépasse pas les strictes limites de la culture paysanne.

C'est la réalité égyptienne qui impose que la majorité des femmes du peuple se voit confier l'exécution de ces travaux et contribue à la prospérité de la communauté. De nos jours les femmes deviennent les nouveaux *tarahil* (ouvriers saisonniers traditionnels). Elles ont d'ailleurs, et à beaucoup d'égards, remplacé les hommes dans le secteur du bâtiment.

Néanmoins l'image de la femme, même associée aux fonctions de l'Etat ou investie d'un rôle professionnel, est généralement liée au fantasme de la femme « pure » et même « purifiée » qui semble s'incarner de la manière la plus exemplaire dans la « sœur musulmane ». Ici, c'est bien entendu la jeune génération instruite et fonctionnarisée du village qui, soucieuse de se distinguer, adopte des attitudes antagonistes et provocantes vis-à-vis de la culture paysanne. La réclusion des femmes, qui fut toujours associée en Egypte à un rang social élevé et à une aisance matérielle justifiant l'éviction de la scène du travail (que ce soit aux champs, sur la place du marché ou, même, dans les associations de femmes) doit être aujourd'hui comprise comme le symbole d'un nouveau statut social auquel on croit être parvenu en imitant les comportements citadins et en s'efforçant de paraître « civilisé et moderne ». Cette attitude entraîne aussi une rupture systématique avec toute la sphère d'activité à l'intérieur de laquelle on risquerait de passer pour paysan.

Que la perte par les femmes de la forte position sociale d'autrefois aille de pair avec l'affaiblissement des traditions populaires, voilà un point trop rarement abordé par les féministes égyptiennes.

Universität Bielefeld, 1987

NOTES

1. Le port du voile en Egypte comporte une dimension dialectique. Avec le succès de la révolution iranienne et l'assassinat de Sadate par les groupes islamistes fondamentalistes, le port du voile a été considéré comme un signe d'opposition au régime. Pour beaucoup d'étudiantes économiquement défavorisées, dans les universités égyptiennes, le port du voile était la solution la plus pratique au harcèlement sexuel et réglait, du même coup, le problème de vêtements occidentaux extrêmement coûteux, exhibés par les étudiantes de la haute société. Néanmoins, pendant les trois ou quatre dernières années, on a pu observer dans les rues du Caire des voiles et vêtements adaptés d'une certaine élégance, mis à la mode et au goût des classes moyennes et supérieures. De toute évidence, un commerce et des présentations de mode islamiques ont été créés pour les couches sociales les plus aisées. On peut aller jusqu'à parler d'une nouvelle « bourgeoisie islamique ».

2. Par contre les émigrants pouvaient, grâce à leur salaire, s'offrir des maisons en briques de terre cuite. Leur construction était souvent entreprise collectivement par la famille. Pour les opérations requérant une formation spécifique, on pouvait payer de temps en temps deux ou trois ouvriers sur une base journalière.

3. Cette étude a été entreprise avant que surgisse le problème du retour des émigrants.

4. La mécanisation existait déjà dans les grandes exploitations capitalistes (système d'*izbah*).

5. Cette charrue était fabriquée dans un chef-lieu du district. Elle ne différait en rien des autres charrues, sinon qu'elle était extrêmement opérationnelle pour le sarclage des champs de coton.

6. Cette dernière méthode de culture du riz coïncidait avec l'importation par la coopérative d'une nouvelle sorte de riz en provenance des Philippines. Cependant de nombreux agriculteurs se sont plaints du rendement notablement inférieur de ce riz. En fait ces plaintes avaient surtout trait au manque d'eau, laquelle était contrôlée par la coopérative, mais aussi à la prolifération des rats, et à la très mauvaise qualité du grain. Ces mécontentements entraînèrent la diminution des livraisons obligatoires à la coopérative.

BIBLIOGRAPHIE

- Ammar H., 1954, *Growing up in an Egyptian village*, New York.
Ayrouth H.H., 1963, *The Egyptian Peasant*, Boston, Beacon Press.
Barrett M., 1980, *Women's oppression today*, Londres, Verso.
Blackman W., 1927, *The fellahin in Upper Egypt*, Londres.
Evers H.D., Clauss M., Wong D., 1984, "Subsistence reproduction a framework for analysis", in *Households and the World economy*, ed. Smith J., Wallerstein I., Evers H.D., Sage publications, pp. 23-36.
El Guindi F., 1983, « Veiled activism, Egyptian women in the contemporary islamic movement », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23.
Hammam M., 1981, « Labour migration and the sexual division of labour », *Merip Report*, mars-avril.
Harding S., 1975, « Women and words in a Spanish village », *Toward an anthropology of women*, New York et Londres, ed. Reiter, Monthly Review Press.

La paysanne égyptienne

- Johansen B., 1981, « Islam und Staat im Kapitalismus », *Das Argument*, n° 129-130.
- Khafagy F., 1984, « Women and labor migration : one village in Egypt », *Merip Report*, juin.
- Lane E.W., 1944, *The manners and customs of the modern Egyptians*, Londres, J.M. Dent and Sons Ltd, Aldive House.
- Al-Messiri S., 1978, « Self image of traditional urban women in Cairo », *Women in the muslim world*, ed., par Beck L. et Keddie N., Harvard university press.
- Morsy S.A., 1978, « Sex differences and folk illness in an Egyptian village », *Women in the muslim world*, op. cit.
- Nahas J.F., 1901, *Fellah égyptien*, Paris, Arthur Rousseau ed.
- 'Owais S., 1977, *Hadith 'an al-mara'a al misriyya al mu'asira* (Discussion sur la femme égyptienne contemporaine), Le Caire, Matbacla Atlas.
- Rouleau E., 1984, « L'Egypte en fermentation », *Le Monde*, 21-23 août.
- Al-Saadawi N., 1977, *Al-wagh al-'ari lil-mara'a al-'arabiyya* (La face cachée d'Eve), Beyrouth, Al-mu'asasa al-arabiyya lil-dirasat wal nashr.
- 1986, *Al-tahadiyyat allati tuwagih al-mara'a al-'arabiyya, fin-nihayat al qarn al 'ashrin* (Les défis lancés aux femmes arabes à la fin du vingtième siècle), Conférence internationale des femmes arabes, Le Caire, 1-3 septembre 1986.
- Stauth G., 1982, *Patterns of small peasant reproduction and its destruction; the case of the fellaheen of the Nile delta*, working paper n° 20, université de Bielefeld, Centre de recherche en sociologie du développement.
- 1983, *Die Fellachen im Nildelta zur Struktur des Konflikts zwischen Subsistenz und Marenproduktion im Landlichen Agypten*, Wiesbaden, Steiner Verlag.
- Tucker J.E., 1985, *Women in nineteenth century Egypt*, Le Caire, The American university in Cairo Press.
- Zaqaria F., 1986, *Al-haqiqa wal-wahm fil haraka al-islamiyya al mu'asira* (Réalité et fiction dans le mouvement islamique contemporain), Le Caire, Dar al-fikr lil dirasat wal nashr wal tawzi'.

FAITS DE VENGEANCE ET CONCURRENCE DE SYSTEMES DE DROIT

Bernard BOTIVEAU

L'épreuve des faits et de leur interprétation ne laisse guère de chances aujourd'hui à l'idée selon laquelle une organisation fortement centralisée du champ juridique, réservant à l'Etat seul le droit d'énoncer la norme et d'en sanctionner les transgressions aurait pu, en Egypte et dans nombre d'autres pays, éliminer presque complètement des modes anciens et autonomes de production de droit et de règlement des conflits et empêcher que de nouveaux modes ne se créent en dehors de l'ordre juridique étatique. Expression d'un volontarisme juridique ou résultat de stratégies d'occultation de pratiques hétérogènes, la représentation d'une unicité des normes et des institutions du système juridique est remise en question à la faveur de ce qu'il est convenu de nommer la crise de l'Etat et de ses appareils. Crise qui, dans le droit, apparaît dans le déplacement de la réflexion, d'analyses purement techniques vers des interrogations de nature ontologique¹.

Dans un pays musulman comme l'Egypte, où des courants politiques actifs, jouant sur le thème de l'identité perdue, brandissent le slogan de l'islamisation du droit (*tatbiq al-shari'a al-islâmiyya*) pour contester la suprématie d'une normativité importée il y a un siècle, on ne peut dire que cette lutte pour la conquête du monopole de l'énoncé de la norme et de l'appropriation de la contrainte englobe tous les mouvements qui parcourent le champ juridique. De fait, si l'Etat cherche toujours à avoir le dernier mot, des individus et des groupes parviennent néanmoins, parfois momentanément, parfois de façon durable, à imposer leurs solutions, soit qu'aucune instance supérieure ne soit à même

de les en empêcher, soit qu'elle trouve plus « économique » de les laisser agir. Un espace d'autonomie se dessine où des acteurs organisent leurs transactions eux-mêmes, selon les cadres qui leur sont propres, mais sans négliger pour autant les ressources offertes par le droit islamique ou en dernier ressort par les institutions judiciaires de l'Etat. Exposant des cas d'arbitrages rendus dans un quartier du Caire (Bûlaq), Sami Alrabaa² a montré à ce propos comment des conflits, fréquents dans une région urbaine fortement peuplée, trouvaient leur solution localement, les parties opposées faisant appel à des personnalités de l'« arbitrage traditionnel » qui peuvent être tout aussi bien un *shaykh* recherchant dans le droit islamique les moyens d'aboutir à un compromis sauvegardant l'équité, ou un notable bien introduit dans l'administration, recherchant un équilibre entre les intérêts de cette dernière et ceux de ses clients ; quelle que soit la qualité de l'arbitrage rendu, ce dernier est souvent préféré au jugement des tribunaux, dont la procédure est, de plus, considérée comme longue et coûteuse.

Une autre manifestation de pratiques centrifuges est celle du mariage coutumier (*al-zawâg al-'urfi*). En droit islamique classique, un mariage est considéré valide, entre autres conditions, lorsqu'il a été conclu entre l'époux et le représentant légal de l'épouse, en présence de deux témoins. Les codifications intervenues en Egypte à partir de la fin du XIX^e siècle n'ont que peu affecté le domaine du statut personnel. Cependant, sous l'influence du code ottoman de la famille de 1917, le législateur égyptien a initié à plusieurs reprises des réformes visant à garantir un minimum de droits aux enfants du mariage et à l'épouse. En particulier, en 1931, il a imposé que le contrat de mariage fasse l'objet d'un acte notarié par un fonctionnaire spécialisé, le *ma'dhûn* ; la publicité ainsi donnée au contrat étant supposée protéger les droits à l'héritage et à la pension alimentaire. Ces dispositions anciennes ont été récemment actualisées, en 1979, par la fameuse « loi Jihâne »³ qui renforçait notamment la publicité faite autour du contrat de mariage. Il est apparu pourtant au cours de ces dernières années que si cette nouvelle législation était invoquée par des plaignantes devant les tribunaux, elle a été aussi à l'origine d'un développement du mariage « coutumier » dont le formalisme très réduit permet, quand cette pratique est tolérée, d'échapper aux contraintes de la loi. Condamné par l'Etat, mais inattaquable en droit islamique (puisque'il s'agit d'un simple accord passé en présence de deux témoins), ce type de contrat est néanmoins combattu par les oulémas légalistes qui invoquent par exemple des dits du Prophète recommandant que la publicité la plus large entoure le contrat de mariage⁴.

Le droit de l'Etat, ces faits le rappellent, ne parvient jamais à organiser toute activité dans l'espace qu'il entend contrôler, comme on pouvait le croire aux belles heures de la codification ou comme voudraient le faire admettre aujourd'hui les partisans d'une application hégémonique de la *shari'a* islamique quand ils affirment qu'elle est susceptible de régir toute situation humaine, « en tout temps et en tout

lieu ». Dans les cas qui viennent d'être évoqués, des communautés (ici, urbaines, mais elles sont aussi villageoises), des individus, cherchent, en dehors des institutions publiques, le principe de régulation de leurs relations. Considéré de l'extérieur, cet espace localisé est habituellement qualifié, souvent de façon péjorative, de coutumier : ainsi pour le mariage coutumier (*'urfi*) opposé au mariage officiel (*rasmî*) ; et les classifications et paradigmes de la science juridique ne laissent que peu de place au type de normativité produit dans cet espace : il ne s'agit pas de droit coutumier (*'urfi*) au sens d'usages anciens qui, une fois intégrés au droit positif ou reconnus par la jurisprudence judiciaire ont acquis le statut de normes obligatoires, mais bien plutôt de comportements plus ou moins codifiés, et appartenant encore au « va-gue », au « flou » des usages, voire des *habitus*⁵.

Il n'a été question jusqu'ici que de transactions de droit civil (statut personnel et statut réel) ; les faits que je voudrais à présent évoquer sont probablement plus complexes en ce sens que, s'ils sont interprétables à l'aide de modèles bien établis par l'anthropologie⁶, ils perdent de leur cohérence externe lorsqu'ils font irruption dans la vie urbaine contemporaine. Mais ils expliquent davantage : en perturbant les mécanismes d'une répression pénale juridiquement organisée, domaine où l'Etat ne peut sans risque renoncer, même partiellement, à ses prérogatives, ils font apparaître immédiatement des contradictions résultant de la coexistence de systèmes normatifs correspondant à des rationalités différentes. Dans les sociétés régies par le droit islamique, le *qâdi* a été considéré, jusqu'aux réformes (*tanzîmât*) du XIX^e siècle, comme le juge de droit commun, juge universel intervenant dans tous les secteurs de l'activité sociale, à l'exception principale toutefois des affaires pénales où ses pouvoirs avaient été réduits avant les réformes. Les sultans ottomans ont ainsi organisé rigoureusement la fonction de juge et ont transféré, de fait plus qu'en droit, bon nombre de pouvoirs de répression entre les mains de fonctionnaires dévoués, par exemple, le *muhtasib*, le juge des marchés ; de plus, ils ont ajouté au droit islamique classique des règlements de police, les *qânûnnaméh*-s⁷. En introduisant en Egypte une philosophie nouvelle de la répression (il est inacceptable que les individus se rendent justice eux-mêmes), les législations pénales occidentales adoptées lors de la réforme judiciaire des années 1875 à 1883, ont de surcroît confirmé le primat du pouvoir central dans l'administration de la justice. Le monopole étatique de la justice pénale connaissait cependant des brèches ; confrontés à des faits fréquents et persistants de vengeance privée (*thâ'r*), les pénalistes égyptiens, formés le plus souvent dans les écoles françaises de droit, ont en général reproduit au XX^e siècle, à différentes générations, un schéma évolutionniste d'explication de ce phénomène, montrant le passage progressif et inéluctable de la vengeance privée à la peine : au départ, la vengeance « tribale » de l'Arabie anté-islamique « primitive » où la solidarité interne des clans imposait le recours à la rétorsion systématique pour maintenir un équilibre entre les groupes de population ;

l'islam, ensuite, a réglementé ces pratiques qui, en visant à préserver le « capital-vie » du groupe, le menaçaient à terme dans sa survie : le talion (*qisâs*) permettait la rétorsion mais imposait, en la rendant proportionnée à l'offense, d'interrompre la chaîne infinie des offenses et contre-offenses ; enfin, à l'époque contemporaine, l'Etat a substitué la peine à la vengeance, transformant les actes de vengeance privée en actes de criminalité ordinaire⁸. En d'autres termes, la vengeance aurait représenté successivement un devoir — tempéré par la faculté de composer —, un droit et une interdiction, les actes de vengeance observés aujourd'hui dans la société étant perçus comme de simples survivances d'un temps révolu. Ce schéma permet sans doute d'expliquer, à un moment et en un lieu donnés, la disparition de systèmes vindicatoires très ritualisés au profit de systèmes pénaux gérés par une autorité centrale, mais il ne rend pas compte de la permanence de la vengeance elle-même, dont l'espace où elle se produit s'est déplacé : à l'intérieur, l'Etat, garant de l'ordre public, l'a confisquée pour l'exercer lui-même ; à l'extérieur, il se réserve d'en jouer dans ses relations avec d'autres Etats⁹. A l'intérieur de plus, cette confiscation n'est pas nécessairement totale ni définitive, comme en témoignent en Egypte aujourd'hui, des projets de codes pénaux basés sur le droit islamique qui prévoient de rendre licite le recours au talion¹⁰.

Contraint pour être crédible de faire respecter son autorité sur son territoire, l'Etat ne parvient pas aisément à ses fins. La littérature égyptienne contemporaine ne manque pas de récits relatant des violences en série qui agitent périodiquement les campagnes¹¹. La presse, de son côté, n'est pas avare de faits ; selon une enquête récente du quotidien *Al-Ahrâm*, sur 761 meurtres avec préméditation recensés en 1985 par le ministère de l'Intérieur, 150 seraient dus à des affaires de *thâ'r*, de vengeance du sang, tout meurtre initial étant susceptible en outre d'entraîner un contre-meurtre. La région la plus touchée par ce phénomène serait la Haute-Egypte (74 % des cas) et surtout la Mohafaza d'Assiout (35 %). Encore ne s'agit-il ici que des cas qui arrivent à la connaissance des autorités publiques. Les régions urbaines seraient assez peu concernées, bien que 7 % de ces meurtres se soient produits dans la région du grand Caire¹². Comment décrire ces faits ? Comment sont-ils vécus par leurs auteurs et perçus de l'extérieur ? Des témoignages recueillis dans la presse écrite permettent d'apporter des éclaircissements à ces questions. En m'appuyant plus particulièrement sur des cas de *thâ'r* intervenus en milieu urbain donc plus spectaculaires et davantage « médiatisés », j'examinerai ensuite une autre série de questions liées aux enjeux qu'ils font apparaître dans le champ juridique : à quelle sorte de cohérence appartiennent-ils, sont-ils interprétables en fonction d'un modèle normatif particulier ? Une question surtout se pose : la reconnaissance par l'Etat de modes de règlement des conflits étrangers à la procédure pénale légale procède-t-elle d'une simple fiction juridique, ou d'une délégation, voire d'un abandon partiel et éventuellement délibéré de ses pouvoirs ?

1. Des faits de vengeance et leurs perceptions

Deux affaires récentes peuvent être citées, l'une pour illustrer le mécanisme d'enchaînement de la violence, la seconde du point de vue des procédures de conciliation mises en place pour enrayer cet engrenage. La première affaire s'est déclenchée à Al-Badâri, dans la région d'Assiout, en novembre 1985 ; la seconde, qui avait pour cadre Guizah, à la périphérie du Caire, a connu son épilogue en octobre 1986¹³.

Première affaire : Le matin du 2 novembre 1985, trois hommes tentent d'assassiner, au moyen d'armes automatiques, un instituteur (de la famille A...) qui se rend à son travail en voiture : l'action se déroule en plein cœur de la ville, dans une rue importante, devant le club sportif et social de Al-Badâri. Au service des urgences de l'hôpital où aucune blessure par balle n'est constatée, la victime et l'un de ses proches parents rencontré sur place désignent peu après les agresseurs — alors qu'aucun des deux hommes ne les a vus — comme appartenant à la famille B... Ils tentent cependant d'avertir leurs proches, mais trop tard, que l'attentat est sans conséquences néfastes : la riposte est déjà déclenchée, plusieurs hommes de la famille de l'instituteur s'étant rendus à l'école et ayant tué le directeur, membre de l'autre famille. Laquelle investit à son tour l'école, mais, des enseignants s'étant interposés, renonce à une rétorsion dangereuse. L'affaire en reste là momentanément, puis peu de temps après, un jeune homme de la famille A... est tué. L'enquête journalistique nous apprend que le conflit remonte à 1943, qu'entre-temps, les blessures avaient « dormi » et qu'elles se sont réveillées lors de la dernière campagne électorale où les deux familles se trouvaient opposées, l'une soutenant le candidat du Parti national démocrate (gouvernemental), l'autre celui du Wafd. Pourtant, des tentatives de conciliation ont eu lieu à ce moment, un député membre d'une des deux familles ayant remis au ministre de l'Intérieur un mémoire proposant les modalités d'une conciliation : création d'une commission d'arbitrage (*lagnat tahkîm*) formée de notables du Fayoum et qui produirait une sentence (*hukm*). Tout cela en vain.

Deuxième affaire : après quatre ans de vendetta et quatorze victimes (neuf tués dont le dernier est un enfant), le ministre de l'Intérieur, Zaki Badr, a estimé que la situation était devenue dangereuse dans la *mohafaza* (gouvernorat) de Guizah et a ordonné l'incarcération de sept personnes considérées comme des leaders de chacune des deux familles en conflit, dans deux cellules proches installées dans une même salle. Après quelques jours de silence et d'intransigeance, les deux clans ont noué un dialogue, facilité par l'entremise de policiers et de magistrats. Un accord de principe a pu se faire sur la constitution d'un « tribunal coutumier civil » (*mahkama 'urfiyya ahliyya*). Puis, la veille de l'ouverture de la première séance du tribunal, chaque partie a livré des armes à la police, en gage de sa bonne foi : quarante-huit armes autorisées et vingt-six armes non autorisées ont été récupérées. A l'ouverture de la séance,

chaque partie devait déposer quarante mille livres égyptiennes sur la table des conciliations. En cas d'agression en cours de séance, la famille auteur de l'agression devait verser cinquante mille livres égyptiennes à l'autre famille et en cas de tentative de faire échouer la conciliation, l'amende prévue était de dix mille livres.

La position sociale des familles impliquées (le gouverneur de Guizah était apparenté à l'une d'elles) explique la qualité du « tribunal » mis en place dans cette affaire, concomitante par ailleurs avec deux autres affaires similaires dans la même région : la cour était présidée par le *shaykh* d'Al-Azhar, Gadd al-Haqq Ali Gadd al-Haqq et comprenait douze « jurés » parmi lesquels Ahmad Haykal, ministre de la Culture, des représentants du ministre de l'Intérieur, des élus de l'Assemblée du peuple, et du Conseil consultatif (*maglis al-shûra*), des représentants de grandes familles du Sinaï, du Fayoum et de Guizah. Après deux jours de délibérations, une sentence obligatoire (*hukm*) a été rendue, et acceptée par les deux parties : une composition comportant une *diyya* (versement du prix du sang) en faisait l'objet, la réconciliation étant scellée lors d'un banquet suivi de visites réciproques.

Ces faits bruts parlent d'eux-mêmes et, s'agissant des moyens juridiques de règlements mis en œuvre, révèlent des contradictions immédiates, des cohérences opposées, mais cependant conjuguées. Avant d'en inventorier les niveaux de compréhension possibles et pour en éclaircir autrement la lecture, ajoutons des éléments plus subjectifs ; les perceptions qu'ont de ces affaires de *thâ'r* les acteurs eux-mêmes et les observateurs extérieurs.

Interprétation des acteurs. Un sentiment domine dans la plupart des témoignages recueillis auprès de membres de familles impliquées dans des vendettas : celui d'être victime d'une fatalité, représentée par l'engrenage des événements qui aboutit à une *impasse*. Certes, celui qui « reprend le sang » est regardé comme un héros positif, son geste étant valorisé, contrairement à celui du criminel ordinaire dont l'acte n'entraîne que la honte d'être livré à la justice de l'Etat. Mais les valeurs positives que défend le premier — et d'abord la solidarité du groupe — peuvent s'inverser à terme en valeurs négatives en raison du dérèglement de la vie sociale : des « provocateurs », des « irresponsables » ou des « excités » sont alors désignés comme responsables de l'échec des conciliations souhaitées par la majorité. Une vendetta entre familles est très mal vécue : outre les pertes humaines incluant des innocents, elle cause des dommages considérables aux biens des familles et aux intérêts des personnes étrangères au conflit. Dans l'affaire de Guizah, le chef de l'une des familles dirige une petite entreprise, une briquetterie. Pendant la durée du conflit, il n'a pu sortir que très irrégulièrement de son domicile, et toujours accompagné de gardes du corps. Son entreprise a périclité, les ouvriers ont été licenciés. Il faut croire cependant que certaines familles ne manquent pas de ressources, vu les sommes engagées par les cautions déposées lors des conciliations ou pour l'achat d'armes et

de munitions. A en croire un journaliste qui a fait des décomptes sur la base du nombre de balles susceptibles d'être tirées par des armes automatiques au cours de quelques affrontements situés sur plusieurs jours, on atteindrait vite des sommes astronomiques.

D'autres enjeux économiques et de pouvoir sont habituellement invoqués ; on le verra à propos de luttes pour le contrôle de la terre ; il y a aussi l'utilisation de conflits familiaux à des fins politiques particulières, par exemple dans le cas d'Al-Badari, pour l'obtention d'un siège de député ou dans d'autres affaires, pour une charge de *omdeh* de village. A l'impasse déjà citée s'ajoute, dans ce cas, une extériorité des acteurs qui renforce leur sentiment de ne pouvoir maîtriser les événements.

Il n'est donc pas surprenant qu'à ce mal vécu, des remèdes drastiques soient recherchés ; ils tiennent en deux propositions principales : quelles que soient les causes profondes de ces situations (on parle de déstructuration de la famille, de perversions de la solidarité, de perte d'autorité des anciens et d'oubli du sens de la discipline), elles témoignent aux yeux de certains d'un retard culturel, d'une aliénation et pour beaucoup, d'un abandon des valeurs traditionnelles, spécialement religieuses. Dans les deux cas, un « besoin d'Etat » se fait sentir : seule l'intervention d'une autorité supérieure peut venir à bout de telles pratiques. Ce peut être l'Etat lui-même, Etat-providence dont les appareils œuvrent à désaliéner les populations : par exemple, le système éducatif doit contribuer à faire sortir les gens de leur ignorance (pourtant, remarque un notable d'Al-Badâri, cette région jouit d'un niveau de scolarisation très satisfaisant) ; les media doivent aussi contribuer à cette mission éducative, la télévision devant s'abstenir de programmer des séries où des meurtriers sont présentés comme des héros positifs ; la justice aura pour tâche d'initier des procédures d'arbitrage susceptibles de décentraliser et d'accélérer le règlement des conflits ; des études sociologiques devront être faites pour mieux connaître ce phénomène et préparer des législations adaptées, des mesures sociales. Ou bien, il s'agit de l'Etat-gendarme appelé à exercer une répression plus efficace grâce à l'arsenal des moyens du droit pénal, mais aussi, idée fréquemment avancée, en rétablissant les *hudûd*, les prescriptions pénales du droit islamique susceptibles de combattre les actes (par exemple le vol) de nature à enclencher le cycle de la violence, laquelle peut être endiguée en dernier recours par un talion réglementé. Enfin, autre alternative, l'appel à une autorité morale, celle des oulémas.

La *démission d'Al-Azhar* est ici très nettement dénoncée. Perçue comme extérieure, située au Caire, cette institution est même dans certains cas déclarée responsable de cette situation. Autrefois est-il rappelé, les oulémas venaient dans les villages, le *shaykh* d'Al-Azhar en tête. Ils tenaient des assemblées pendant plusieurs jours avec les villageois. Chaque mosquée de l'ensemble azharien comprenait une commission d'arbitrage qui, en cas d'affrontement, se rendait aussitôt sur les lieux et imposait sa médiation. Ce système a fonctionné jusque dans les années soixante-dix où les commissions d'arbitrage ont été supprimées

par l'Etat. En dehors du soutien qu'ils représentaient dans toute négociation, les oulémas pouvaient aussi rappeler aux populations les règles élémentaires du droit islamique : par exemple celles de l'héritage qui, scrupuleusement appliquées, permettraient de rendre plus supportables la lutte pour la possession de la terre, surtout si l'on considère les affrontements violents auxquels la perversion actuelle de ces règles donne lieu, comme l'explique un ancien d'une famille du Sa'ïd : « Notre pays, et en particulier le Sa'ïd, contrevient à la *shari'a* de Dieu. Les pères refusent que leurs filles héritent ; presque toujours, une alliance intervient pour quelques *feddans*, qui sont la part de la fille. Mais son père vend, de son vivant, ses biens à ses enfants mâles, par contrat fictif. C'est une occasion manquée pour le mari de la fille et pour ses enfants qui regardent avec envie et hostilité leurs oncles maternels. Croyez-moi, c'est là la véritable raison (de ces affaires de *thâ'r*), mais personne ne veut l'entendre, car tous convoitent les terres des femmes. »

Un point de vue officiel

Stéréotypées ou non, les opinions citées sont sans doute influencées à des degrés différents, par un discours dominant qui tend à culpabiliser les individus en condamnant sans réserve le *thâ'r*, mais aussi en stigmatisant globalement un ensemble de comportements, une rationalité rebelle à celle d'un Etat moderne, bref, un type de société. Un bon exemple en est donné par une enquête détaillée sur le *thâ'r*, réalisée il y a quelque temps par le quotidien *Al-Ahram* dont le titre édifiant, « Un crime qui continue de défier l'intelligence, la science et la religion », est suivi d'un sous-titre où perce une certaine perplexité quant aux moyens à employer pour conjurer ce phénomène : « Avant que le *thâ'r* ne se transforme dans la société égyptienne en cancer incurable »¹⁴. Le point de vue exprimé, que je qualifierai d'officiel dans la mesure où il s'appuie sur des analyses de responsables de la sécurité et sur des conceptions de la criminologie et du droit pénal qui ont cours à l'Université égyptienne, peut être exposé en quatre points principaux :

1. Le droit coutumier de la vengeance représenterait un système de *droit autonome*. Les règles non écrites (*urf*) en sont connues de tous et sont obligatoires. Leur non-respect par un individu l'expose à la réprobation sinon aux sanctions de son groupe ; le meurtrier peut être indifféremment un analphabète ou un homme cultivé. La personne désignée pour exercer la vengeance fait de cette activité un objectif prioritaire, la recherche du « bouc émissaire » dût-elle durer vingt ans et le vengeur dût-il être obligé de vendre ses biens pour se procurer des armes. La victime désignée est normalement le meurtrier, les femmes et les enfants étant exclus de la rétorsion ainsi que l'hôte de passage. On dénonce si besoin est à la police un autre adulte de la famille adverse pour soustraire le meurtrier à la justice de l'Etat.

Agissant clandestinement vis-à-vis des autorités de l'Etat, ce droit est néanmoins entouré de publicité dans la société qu'il régit : le meurtrier

agit au grand jour, dans des lieux fréquentés, si possible même les jours de fêtes villageoises.

2. Il s'agirait d'un phénomène *étranger à la culture égyptienne*, importé et islamisé. Initialement pratiqué dans l'Arabie anté-islamique, le *thâ'r* a été introduit en Egypte par les conquérants arabes du I^{er} siècle de l'Hégire. Par la suite, le droit islamique en a limité les débordements.

3. *Il serait localisable dans l'espace et dans le temps* : s'il se déplace vers les centres urbains comme le grand Caire, c'est en raison essentiellement des migrations de populations. Mais il est le fait avant tout de populations rurales et d'abord de celles de Haute-Egypte : en particulier dans des endroits (Minia-Assiout-Qena) où, la vallée se resserrant, la lutte pour une terre cultivable, moins abondante, est plus âpre. Sans plus de précisions, il est dit également qu'il s'agit d'un crime estival ; ce sur quoi des écrits antérieurs de criminologues égyptiens peuvent apporter des éclaircissements : le *thâ'r* serait lié à la chaleur qui excite les esprits ; à l'isolement des villages, avant la construction du Haut-Barrage, pendant la crue du Nil ; aux champs de maïs qui, à la saison chaude, offrent des occasions propices aux guets-apens ¹⁵.

4. Le *thâ'r* progresse-t-il ? L'enquête sur ce point n'est pas affirmative. A la différence des juristes pénalistes qui ont tendance soit à l'occulter, soit à le considérer en voie d'absorption par le système pénal positif, il est présenté au moins comme stable. C'est une maladie endémique, un cancer (*saratân*) qui, faute d'être enrayé, menace de ronger le corps social. L'Etat doit, pour ce faire, mobiliser les ressources du droit positif et les moyens de ses appareils.

2. Conflits de cohérences et concurrence de normativités

Ces faits appartiennent à un ensemble de comportements obéissant apparemment à des usages bien établis et reconnus de tous. Ils peuvent apparaître aussi dans certains cas comme des manifestations spontanées, imprévisibles, ou correspondant à tout le moins à une logique non maîtrisée. Du point de vue de l'analyse juridique, peuvent-ils être décrits comme « faisant système » en ce sens qu'ils seraient organisés à l'intérieur d'une normativité particulière à laquelle serait attachée une certaine régularité ? Disons d'abord leur antinomie complète avec le droit positif : alors que dans celui-ci, l'infraction est qualifiée dans les codes jusque dans ses moindres détails, et que la sanction est modulée par les circonstances de cette infraction et individualisée en fonction de la personne du délinquant, elle entraîne dans un système de rétorsion de type coutumier des réponses globales, impersonnelles ; des notions telles que la préméditation, la légitime défense ou l'irresponsabilité lui sont totalement étrangères. Dans le temps, on note des variantes, mais en tout cas une relative stabilité de la rétorsion alors que la répression du droit pénal varie selon les idéologies qui la sous-tendent, allant de phases de laxisme relatif à des phases d'exacerbation du sentiment

sécuritaire. Là où la peine assortie d'indemnisations met un terme à la violence, le coupable s'étant acquitté de sa dette, un contre-meurtre « n'éteint pas le feu » : il faut pour cela une conciliation équitable admise par tous les protagonistes.

Sans être irréductibles au droit islamique classique, ces pratiques n'en sont pas moins, ensuite, très éloignées de ce qui pourrait être sa version moderne, réhabilitant l'idée que « le sang ne doit pas couler entre musulmans »¹⁶. Si le talion a été reconnu par le droit islamique classique sous la forme du *qisâs*, il n'en reste pas moins, estime un auteur égyptien contemporain, que « l'immense majorité des formes d'agression contre la personne sont en dehors de son champ d'application » et doivent être sanctionnées soit par l'application des peines légales du droit islamique, les *hudûd*, soit par des sanctions *ta'ziriyya* (prononcées par le juge en vertu des pouvoirs discrétionnaires qui lui sont attribués), qui visent justement à prévenir — en désamorçant les conflits potentiels — le déclenchement du *thâ'r*¹⁷.

Reste bien sûr à regarder si les versions actuelles du *thâ'r* peuvent entrer dans les modèles proposés par les anthropologues, par exemple l'analyse que l'on doit à Joseph Chelhod sur le droit coutumier des bédouins de Jordanie¹⁸. Il faudrait pour cela disposer d'une enquête anthropologique minutieuse effectuée en milieu rural et en milieu urbain. Il est possible néanmoins de remarquer que des règles strictement codifiées dont disent se prévaloir certains acteurs, semblent singulièrement perverties dans des cas de *thâ'r* actuels. Ainsi pour la définition de qui a la charge de la vengeance ou de la personne sur qui elle doit s'exercer : la désignation de celle-ci écarte normalement les femmes, et les enfants mâles ne viennent qu'en dernière position ; ou bien pour la règle de la parité qui ne signifie pas qu'à une victime doit succéder une autre victime, mais que la contre-offense doit tenir compte de la qualité de la personne tuée et de l'importance respective des deux groupes en présence ; ou encore pour la limitation de la rétorsion aux cas les plus graves. Il n'est plus guère tenu compte de ces « précautions » dans les cas — fréquents — où la riposte prend l'allure d'un attentat aveugle et dans d'autres où son déclenchement aurait probablement pu être évité si une information préalable avait circulé entre les parties.

En admettant que les manifestations contemporaines de *thâ'r* dérivent dans une large mesure du droit coutumier bédouin, réinterprété en milieu rural et transposé à la périphérie des grandes villes par des populations fraîchement installées, nombreux sont les signes qui indiquent un dérèglement de ces conduites ; dérèglement ancien mais qui a pu être accentué, comme le font remarquer certains acteurs, par l'interruption des médiations que l'on demandait aux oulémas. La révolution nassérienne a entamé, je l'ai évoqué, leur influence directe sur les gens en supprimant les commissions d'arbitrage qui fonctionnaient régulièrement dans les mosquées de village ; période au cours de laquelle l'institution azharienne a perdu de son auréole en étant écartée des fonctions qu'elle

assumait dans le domaine civil : les tribunaux du statut personnel des musulmans, par exemple, ont été étatisés en 1955 et l'université Al-Azhar contrainte d'adopter dans ses facultés non religieuses des programmes alignés (notamment en droit) sur ceux des autres facultés. Ces explications politiques s'insèrent aussi dans un cadre d'explication plus large, qui est celui de l'intrusion de la modernité et que traduisent à leur manière les « anciens » quand ils parlent de leur autorité perdue et de leur incapacité à maintenir la solidarité du groupe.

Pourtant, l'incompatibilité théorique entre deux ensembles normatifs, dont l'un, le droit positif, a accentué au fil du temps son emprise sur la société sans parvenir à s'assurer une position hégémonique lui permettant d'homogénéiser les modes de régulation des relations sociales, devrait être rigoureusement nuancée quand on considère les intérêts des usagers du droit eux-mêmes. La dichotomie instances étatiques/institutions locales, centre/périphérie, voire Le Caire/régions d'Egypte peut s'estomper sur le plan pratique. On le voit dans les affaires d'arbitrage citées plus haut (*Bûlaq*) où un notable joue de ses relations dans les administrations de l'Etat pour faciliter localement la solution de conflits ; ou dans la vendetta de Al-Badâri où les intérêts de deux familles se conjugent avec ceux de deux partis cherchant à conquérir le leadership local ; ou encore dans l'affaire de Guizah où un *mohafiz* (gouverneur) a indirectement partie liée dans un conflit. Dans la société « périphérique » même, la vendetta ne fonctionne pas en vase clos : si tout un chacun semble pouvoir y être entraîné, copte ou musulman notamment, elle est fréquemment réprouvée en vertu d'arguments rationalistes ou liés à la morale religieuse. Il faudrait également examiner dans quelle mesure il n'existe pas une disparité dans le recours à la vendetta, une inégalité dans l'exercice du « droit à se venger ». Un marché des armes florissant auquel ont surtout accès les familles disposant de revenus importants est là pour le rappeler¹⁹. Une certaine confusion dans la perception des actes de violence témoigne de ce difficile entrecroisement d'intérêts : la presse écrite produit de temps à autre dans des rubriques intitulées *thâ'r* des relations de faits de violence qui peuvent difficilement être analysés comme des faits de vengeance ritualisée. Inversement des actes de violence « ordinaires » pourraient être identifiés à des cas de vendetta. Cette hypothèse a été émise par un chroniqueur d'*Al-Ahram*, Fahmi Huwaydi, à propos d'un affrontement censé opposer à Assiout des étudiants islamistes à leurs adversaires et où il voit pour sa part la manifestation d'une lutte entre jeunes de deux localités différentes²⁰.

Même perturbé, mal assumé ou trahissant ses objectifs originels d'équité, il existe un espace autonome du droit coutumier. Mais cette autonomie a ses limites, on le voit dans les cas où l'Etat parvient à imposer lui-même le respect des règles du jeu qui y sont en vigueur. D'un autre côté, autonomie n'est pas autarcie. Cet espace en reconnaît un autre, celui régi par l'Etat. C'est le cas par exemple où l'on voit dans des affaires de vendetta une famille dénoncer à la justice un faux

coupable pour protéger le vrai, celui qui doit subir la rétorsion. Les simples affaires civiles révèlent de façon plus banale cette coexistence : si le recours à l'arbitrage est souvent préféré, le justiciable qui n'obtient pas satisfaction par cette procédure n'hésite pas à recourir à la justice officielle. Une ambivalence symétrique existe dans la façon dont l'Etat gère les relations juridiques. Officiellement, son action tend à défendre le monopole de l'énoncé de la norme et de l'exercice de la contrainte mais, de son propre aveu, cet objectif est loin d'être partout atteint²¹. C'est que la force agissante de normes garanties par une codification et surtout par un appareil de contrainte peut être contrariée — la sociologie weberienne du droit rationnel nous le rappelle — par la valeur que les individus reconnaissent *subjectivement* à ces normes, par l'intérêt plus ou moins grand qu'ils pensent avoir à leur obéir. Pratiquement, l'Etat ne peut ignorer l'existence d'un espace juridique concurrent comme celui, de type coutumier, qui vient d'être évoqué. Pour préciser davantage comment cet espace est pris en compte par l'Etat égyptien contemporain, il faut distinguer entre les branches du droit positif et spécialement entre le droit civil et le droit pénal : s'agissant du premier, un *modus vivendi* s'est installé, qui semble réduire les « chances » de voir apparaître des comportements juridiques difficilement tolérables par l'Etat. Dans les affaires de statut personnel par exemple, les mariages dits coutumiers que l'on dit en recrudescence sont condamnés par l'Etat car ils contreviennent formellement au droit positif. Mais ils ne menacent pas vraiment l'ordre général : les partisans de tels mariages se réclament d'un droit islamique « originel » alors que le droit positif de la famille a jusqu'à présent tenu le plus grand compte de sources endogènes, dont pour les musulmans, le droit islamique dans ses différentes écoles. Dans les affaires relatives aux biens, les conflits qui concernent le petit commerce ou les relations de voisinage en milieu urbain peuvent donner lieu à un arbitrage coutumier sans grand risque ni inconvénient pour le monopole étatique ; même, ce mode de règlement « désamorce » une partie des conflits, atténuant d'autant la surcharge excessive des tribunaux. Ici, l'Etat « délègue » en quelque sorte ses pouvoirs à des instances locales.

Cette hypothèse de la délégation est en revanche difficile à faire valoir dans le champ du droit pénal, vu les enjeux que représente le contrôle des actes de violence. Nombre de conflits y sont réglés par la contrainte : évoquant une affaire de vendetta intervenue dans le Sa'id, un juge égyptien raconte comment, s'étant d'abord trouvé dans l'incapacité de procéder à la reconstitution d'un crime, en raison de la menace que faisaient planer les deux clans en présence, il n'y parvint qu'en faisant appel à l'armée pour suppléer des forces de police insuffisantes²². Cependant, lorsque l'Etat ne parvient pas à faire admettre aux individus qu'ils ont intérêt à obéir à la règle de droit positif, il lui faut recourir à d'autres moyens qui peuvent impliquer non seulement une renonciation à la cohérence logique de son action, mais aussi un reniement de ses principes, on le voit dans l'affaire de Guizah. La mise sur pied de la

« cour de justice coutumière » et sa composition sont à cet égard éloquentes et peuvent être décrites en trois propositions :

1) L'Etat oblige les parties en présence à réunir une cour coutumière.

2) Il y introduit (à côté des notables « coutumiers ») ses propres représentants.

3) Il s'assure de la présence d'oulémas censés lui apporter la caution d'un droit islamique favorable à la composition. Le prix à payer pour un règlement ainsi obtenu est élevé : la commission est à même d'imposer la libération de délinquants qui, dans d'autres affaires bien contrôlées, seraient traduits en justice et soumis aux sentences du code pénal.

Exemplaire par les moyens de régulation mis en œuvre, ce type de conflit n'est toutefois pas exceptionnel. La violence contenue dans le *thâ'r* amène fréquemment l'Etat à négocier avec l'une ou l'autre des parties, à transiger sur les principes. Cette renonciation ne signifie pourtant pas que deux systèmes normatifs distincts sont parvenus à « articuler » leurs dispositions en vue d'un meilleur règlement, car rien n'indique que l'Etat abandonne ses prétentions à imposer l'hégémonie du droit positif. Mais, voyant sa légitimité contestée par des individus qui n'attendent pas des tribunaux un jugement vraiment « équitable », et qui, faute d'un système coutumier suffisamment cohérent peuvent être tentés par une application du droit pénal islamique (talion et *hudûd*) inacceptable de son point de vue, il oublie si nécessaire — avec la caution des oulémas légalistes — son « droit à la vengeance » au profit d'une *diya* symbolique, d'une composition fondée sur l'équité avant de l'être sur la justice.

NOTES

1. Voir à ce sujet le n° 4/1986 de la revue *Droits* (Paris, PUF) : « Crises dans le droit » et la présentation de Stéphane Rials : « Quelles crises, quel droit ? ». Appliquée au droit « occidental » cette problématique intervient aussi dans les débats des juristes égyptiens où le thème récurrent de l'islamisation du droit comporte un questionnement sur les fondements du droit.

2. Sami Alrabaa, « Arbitration discourse in folk-urban Egypt », *Peuples méditerranéens*, n° 34, janv.-mars 1986, pp. 65-87.

3. Cette loi ainsi couramment appelée en raison de la part prise à son élaboration par l'épouse du président Sadate, modifiait en substance la législation égyptienne du statut personnel en instituant notamment le droit pour l'épouse de demander le divorce en cas de remariage polygame de son époux. Abrogée en 1985 pour « inconstitutionnalité », elle a été reconduite peu après, dans des termes proches, par une nouvelle loi.

4. Voir par exemple *Al-Ahram*, 28-11-1986 : « Pas de droits pour l'épouse dans un contrat coutumier ».

5. Pierre Bourdieu, « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64-1986, pp. 40-44.

6. Voir la publication des travaux du séminaire de Raymond Verdier sur la vengeance, spécialement le volume 1 : « La vengeance dans les sociétés extra-occidentales », Paris, Cujas, 1980.

7. Joseph Schacht, « Introduction au droit musulman », Paris, 1983, p. 79 et s.; Muhammad Nour Farahat, « Le droit de l'homme égyptien à la justice. Regard sur le passé et perspectives pour le futur », *Bulletin du CEDEJ* 20-1986, pp. 147-156.

8. A titre d'exemples, on trouvera ce modèle explicatif développé dans le traité de droit pénal d'un ancien directeur de l'Ecole khédiviale de droit du Caire, J. Grandmoulin : « Le droit pénal égyptien indigène », Le Caire, Imprimerie Nationale, 1908 (Tome 1^{er}, Ch. 1^{er}); cf. aussi Mohamed El Kolaly, « Essai sur les causes de la criminalité actuelle en Egypte », Paris, LGDJ, 1929; pour les années récentes, cf. A. Charafeldine, « Le talion en droit égyptien et musulman », *Revue de Science criminelle*, 2-1975, pp. 393-401; Nour al-Din Hindawy, « La vendetta dans le Saïd : un aspect de la criminalité organisée en Haute-Egypte », *Bulletin du CEDEJ*, 13-1981, pp. 257-263.

9. De plus, la sanction, interne au groupe, coexiste, dans les sociétés décrites par les anthropologues, avec la vengeance. Sur le déplacement de l'espace vindicatoire, souligné par R. Verdier (*op. cit.*, pp. 13-42), voir également pour la vie internationale, Raphaël Draï, « La prétendue loi hébraïque du talion », *Le droit en procès* (ouvr. coll.), Paris, PUF, 1983, p. 79 et s.

10. Par exemple, le projet Sufi Abou Talib approuvé en 1982 par l'Assemblée du peuple, mais qui n'a pas été mis en application.

11. Voir les écrits de Yahya Haqqi. Tewfik al-Hakim notamment; et un ouvrage récent : Maher Barsum Abd al-Malik, *Mudhakkirât mustashâr misri* (Souvenirs d'un juge égyptien), Le Caire, Dar al-'arab, 1985.

12. Enquête publiée par *Al-Ahram* du 23-06-1986.

13. Pour la première affaire, cf. *Al-Musawwar*, 13-12-85; pour la seconde, *Akhbar al-yom* et *Al-Ahram*, 5-09-86, *Oktober*, 5-10-86.

14. *Art cit.* en note 12.

15. Mohamed al-Kolaly, *op. cit.*, p. 154 et s.

16. Comme le rappelle le *shaykh* d'Al-Azhar, Gad al-Haqq Ali Gad al-Haqq, *Akhbar al-Yom*, 5-09-86.

17. Gamal al-din Mahmud, « Les *hudûd* islamiques et la politique pénale en Egypte », *Al-Ahram*, 4-09-85.

18. Joseph Chelhod, « Equilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédouins de Jordanie », in R. Verdier, *op. cit.*, pp. 125-143.

19. Cf. une enquête d'*Oktober*, 31-05-87 : « Voyage dans le marché égyptien des armes. Armes et violence : les deux faces de la médaille ».

20. « Le cas d'Asyut », *Revue de la presse égyptienne*, 23-1986, p. 74 et s.

21. Le thème de la souveraineté de la loi (*siyadat al-qânun*) intervient régulièrement dans les discours de Hosni Mubarak et des membres du gouvernement.

22. Maher Barsum Abd al-Malik, *op. cit.*, pp. 47-49.

L'ARTICULATION DE DEUX CIRCUITS DE GESTION FONCIERE AU CAIRE

Galila EL KADI

La prolifération de lotissements illégaux sur les terres agricoles de la région du Grand Caire menace de disparition la moitié de la superficie cultivée, en l'an 2000. Ce développement rapide d'une urbanisation « spontanée et informelle » s'articule à un développement planifié et public sur les terres désertiques. Le premier, qui concerne le plus grand nombre, comble les insuffisances du second qui ne concerne qu'une minorité. Le marché foncier illicite et spéculatif, qui concerne des centaines d'hectares de bonnes terres cultivables tous les ans, se déroule apparemment sans obstacles. Et, s'il constitue la seule réponse aujourd'hui aux besoins massifs en logements des dizaines de milliers d'habitants supplémentaires que compte la région du Grand Caire tous les ans, il est néanmoins révélateur d'une série de contradictions.

Ce qui surprend au premier abord, c'est la facilité avec laquelle les paysans propriétaires se déssaisissent de leur unique moyen de production et de reproduction, la terre, abandonnant ainsi le sol pour lequel eux et leurs ancêtres ont mené des luttes acharnées. Il n'y a pourtant pas si longtemps, des expropriations nécessaires à la réalisation d'ouvrages d'utilité publique pouvaient engendrer des révoltes sanglantes¹. Plus paradoxal encore est le rôle joué par ces petits propriétaires dans le processus de lotissement. Ils sont les premiers fournisseurs de terrains sur ce marché mais aussi les principaux lotisseurs ! Il faut se souvenir de l'épopée de Awad, ce petit paysan honni par tout son village pour avoir vendu son lopin de terre². Ces pratiques sont révélatrices d'un

bouleversement profond dans les rapports idéologiques, sociaux et économiques de la propriété foncière. Certes la proximité du Caire donne à ces terres une valeur marchande supérieure à leur valeur d'usage ce qui les rend particulièrement vulnérables à l'urbanisation. Mais cette loi économique ne suffit pas à expliquer l'absence de résistance de la paysannerie des banlieues à la poussée des villes, du moins à terme. Dès lors, il faut s'interroger sur les causes réelles qui ont transformé les exploitants agricoles en marchands de sol. Le deuxième paradoxe est l'acquisition de ces terres agricoles périurbaines par des couches sociales modestes et la perception de la rente par des acteurs sociaux, dans leur majorité, non intégrés au système dominant. Ces terres, évidemment plus convoitées que les terres désertiques, étant mieux desservies, plus proches des sources d'énergie, des moyens de transport ferroviaires, routiers et fluviaux, facilement constructibles, auraient pu être génératrices de surprofits pour le capital immobilier et industriel. Comment se fait-il que l'on ait laissé des pauvres construire des cités en dur sur des terrains situés quelquefois sur le front du Nil, à cinq kilomètres du centre de la capitale, créant ainsi un fait irréversible du moins à moyen terme³ ? On pourrait croire que la loi de 1966, prohibant le changement d'usage des terres agricoles, a eu des effets dissuasifs sur le grand capital en quête d'espace pour ses investissements. Pourtant l'urbanisme dérogatoire est la règle dans ce pays, le dépassement du coefficient d'occupation du sol (C.O.S.) est couramment pratiqué par les promoteurs immobiliers ; les constructions de l'Etat sur les terres agricoles et l'accaparement des domaines de l'Etat par les membres des conseils locaux sont des phénomènes courants. Le rôle de l'Etat en tant que planificateur et régulateur des rapports sociaux est des plus surprenants dans de telles situations. Ses interventions sont tardives, mal adaptées, sectorielles et sélectives.

Depuis deux décennies, les actions concrètes des autorités publiques contredisent leur discours sur la nécessité de lutter contre l'urbanisation des terres agricoles et l'exode rural. Face à cette déperdition des terres agricoles, l'Etat a entrepris, à des coûts exorbitants, d'importants travaux de bonification de terres désertiques. Si cette initiative est nécessaire à l'accroissement des terres cultivées dans un pays dont elles n'occupent que 4 % de la superficie, elle ne compense pas la perte des bonnes terres de la vallée. L'un des moyens de préservation de ces terres est l'encouragement au peuplement du désert. Or les villes nouvelles et satellites construites dans cette perspective ne sont pas destinées aux couches sociales démunies. Les New Settlements⁴ projetés à l'est du Caire, susceptibles de répondre aux besoins des catégories à bas et moyens revenus, constituent une bonne option mais qui intervient très tardivement. De même que la concentration de la majorité de ces nouvelles zones de développement urbain dans la région du Grand Caire ne peut qu'accentuer le déséquilibre, déjà énorme, entre « l'empire du Caire » et le reste du pays : la métropole devrait compter 17 millions d'habitants en l'an 2000.

Simultanément, l'Etat applique une politique agraire discriminatoire vis-à-vis de petits et moyens exploitants qui constituent le gros de la population rurale, ce qui contribue à leur appauvrissement et, ainsi, les contraint à abandonner l'agriculture, à vendre leurs terres et à émigrer ensuite vers les villes. Par ailleurs, l'Etat tolère l'accaparement de ses domaines par les classes dominantes au moment où il réprime la population démunie qui s'y installe. Il l'oriente de la sorte vers les terres agricoles tout en forgeant des lois et des décrets qui pénalisent leur changement d'usage, mais aussi d'autres lois régularisant *a posteriori* l'intégration définitive de ces terres à l'urbain. Reste à savoir comment l'Etat gère ces contradictions et comment il parvient à maîtriser l'espace urbain.

L'Etat et la maîtrise de l'urbanisation

L'Etat possède 96 % des terres de l'Egypte ; il est donc, et de loin, le plus grand propriétaire foncier. Son droit juridique s'exerce sur des terres désertiques et incultes qui, une fois développées (urbanisées ou bonifiées) sont intégrées à la sphère marchande et vendues à des particuliers. En outre il agit à différents niveaux où ses interventions portent sur l'affectation et l'usage du sol. Il prend des décisions en matière de planification, de définition des zones et normes de lotissements, de réalisation des équipements d'infrastructure et d'implantation des équipements collectifs. Ces interventions ont donc des conséquences considérables sur la valorisation des terres. Les lois et règlements dont il s'est doté lui confèrent des compétences élargies notamment en ce qui concerne la libération du sol : expropriation pour causes d'utilité publique en vue de l'affectation du sol à des usages résidentiels, industriels et touristiques ou en vue de la protection d'un site historique.

Mais le recours à l'expropriation est une pratique rarissime en Egypte, particulièrement en milieu urbain. Elle dépend de la conjoncture, du rapport de force entre l'Etat et les propriétaires, de la place de ces derniers dans la hiérarchie sociale et de la nature du projet à réaliser⁵. L'importance de la propriété foncière de l'Etat a nécessité la mise en place d'une structure institutionnelle de gestion s'appuyant sur douze organismes principaux pouvant être classés en trois catégories :

— Des organismes ayant exclusivement des fonctions de gestion foncière : sélection et appropriation du sol, affectation à différents usages, transfert ou vente aux individus, aux sociétés publiques et privées et aux différents ministères (exemple les gouvernorats).

— Des organismes de gestion foncière et de promotion immobilière, tels que les sociétés concessionnaires. Ces dernières sont passées récemment sous le contrôle du gouvernorat du Caire. Les ministères de la Défense et du Tourisme peuvent être inclus dans cette catégorie.

— Des organismes de planification tel que le General organisation for physical planning (G.O.P.P.).

Chaque niveau de décision dispose de ses comités et conseils ; la seule assemblée populaire de l'arrondissement ouest du Grand Caire dispose de douze commissions techniques spécialisées. De même qu'au niveau de l'urbanisme opérationnel, tout est spécifié dans les moindres détails, la taille des parcelles, les C.O.S., les redents, les hauteurs de bâtiments, les rapports entre les vides et les pleins. Tout est sujet à permis et chaque infraction est justiciable d'une amende. Quant à la procédure de changement d'usage d'un terrain agricole, elle nécessite l'approbation préalable d'un comité au niveau du gouvernorat puis celle d'un autre comité comprenant des sous-secrétaires d'Etat chargés des ministères de l'Agriculture, de l'Industrie, de l'Education, de la Planification et du Logement. L'objectif de cet exposé n'est cependant pas de démontrer l'inefficacité ou les carences du système de la gestion foncière au Caire. Si les lourdeurs administratives, les enchevêtrements des responsabilités et quelquefois les insuffisances techniques peuvent expliquer en partie le laisser aller qui caractérise la gestion urbaine en Egypte, il n'en demeure pas moins que ces institutions existent, prennent des décisions et les exécutent. Mais il faut surtout voir en faveur de qui elles interviennent et quels intérêts sont en jeu.

A qui profite le système ?

Deux logiques différentes ont prévalu au cours des vingt-cinq dernières années, appuyées sur un même cadre institutionnel de gestion foncière publique. A partir de 1961⁶ et jusqu'au milieu des années soixante-dix, les terres désertiques développées et vendues par les sociétés concessionnaires publiques (Héliopolis, Maadi, Madinet, Nasr), supportaient une marge bénéficiaire réduite. Les prêts bonifiés par l'Etat offerts aux coopératives de construction et d'habitat permettaient l'accession à la propriété de ces terrains aux classes moyennes à salaires réguliers et sûrs, capables de rembourser les prêts à long terme qui leur étaient octroyés. Les investisseurs immobiliers pouvaient également acheter ces terrains, les lois de contrôle des loyers réduisaient leur marge bénéficiaire et constituaient une forme d'imposition sur les surprofits qu'ils étaient susceptibles de réaliser en intervenant sur les domaines équipés de l'Etat.

Le strict respect des spécifications contenues dans les cahiers de charges relatifs à chaque tranche de l'opération d'urbanisme était exigé des acquéreurs. A ces contraintes s'ajoutait l'engagement qui leur était imposé par la société de construire leur lot dans un délai de trois ans à compter de la date d'achat, faute de quoi la société récupérerait le lot et remboursait à l'acquéreur les sommes versées déduction faite de 5 % de frais de gestion. Si le système a pu supprimer les lotisseurs privés et a permis de développer un marché foncier non spéculatif, il a été cependant incapable de répondre à la demande de larges couches sociales en matière de logements, par conséquent n'a pas abouti à une maîtrise totale du processus d'urbanisation.

Les fortes subventions supportées par le budget de l'Etat pour la bonification des prêts aux coopérateurs limitaient les couches sociales susceptibles d'en bénéficier. Les classes à bas revenus et celles ne pouvant pas justifier de salaires réguliers ou d'autres garanties, furent exclues de cette production foncière publique, mais aussi de la production immobilière assurée par les sociétés concessionnaires. Le coût du foncier dans ces zones, la taille des parcelles, le respect des normes édictées par l'Etat en matière de C.O.S., de règlement sanitaire et de standing ne permettaient pas l'accession à la propriété de détenteurs de petits capitaux patrimoniaux, que nous retrouverons comme acteurs dans les zones périurbaines « informelles ». Pour ne citer qu'un exemple, la taille des parcelles vendues par la société de Madinat Nasr variait entre 300, 600, et 1 000 m², le prix du m² entre 150 et 300 L.E. (actuellement 1 000 L.E.) ; il fallait disposer de 30 000 L.E. pour acquérir une parcelle de 150 m², c'est-à-dire le salaire d'un ouvrier qualifié pendant cinquante ans.

On peut se demander pourquoi l'Etat n'a pas mis sur pied une filière de lotissements adaptée aux capacités financières des couches à bas revenus. Plusieurs raisons expliquent ce manque d'initiative. D'abord la réalisation de lotissements faiblement équipés supposait une révision en baisse des normes urbanistiques et de construction, ce qui pouvait être en contradiction avec une urbanisation réglementaire et « moderne » et portait atteinte à l'image que se faisait l'Etat de la ville, de sa ville. Une telle option allait ensuite à l'encontre d'une politique qui visait à la concentration et l'accumulation dans le secteur nationalisé de la construction à partir de 1961. Diffuser des lotissements faiblement équipés et permettre à la population de construire graduellement selon ses moyens pouvait mener à une dispersion dans ce secteur. Soulignons qu'au cours de cette période l'Etat ne voulait pas que le sol pompe la petite épargne qu'il essayait de mobiliser et de drainer vers la participation au développement industriel. Il tablait sur le développement du système coopératif dans le cadre d'un système général amené à dépasser les contraintes qu'imposent les situations de sous-développement, perçues à l'époque comme transitoires et non structurelles. L'Etat qui se donnait enfin comme objectif de fixer les paysans à la campagne, et qui commençait à refouler en 1966 les migrants ruraux vers leurs villages d'origine, n'allait pas créer les conditions de leur insertion en milieu urbain ! Si les tentatives de maîtrise de l'urbanisation au Caire, au cours de cette période, ont produit des effets pervers : exclusion des couches sociales peu solvables de la ville « légale » et développement des lotissements illicites sur les terres agricoles périurbaines, la gestion foncière en milieu rural n'en fut pas moins pervertie. La distribution des terres aux paysans en petits lots (1,2 à 2,1 ha) a abouti à une extrême fragmentation du foncier rural accentuée par une forte explosion démographique. Le contrôle de la répartition et de l'accaparement du surplus agricole par l'Etat a contribué à l'appauvrissement des petits paysans. Rappelons que l'Etat soumettait l'ensemble des agriculteurs à la fourniture obligatoire d'une

part de leur récolte de blé, de coton, d'oignons et de riz. Il fixait des prix d'achat inférieurs aux prix des marchés locaux et internationaux. Cette politique défavorisait particulièrement les petits exploitants qui, après avoir rempli leurs obligations vis-à-vis de l'Etat, se trouvaient dans l'incapacité de subvenir à leurs besoins. Il ne leur restait souvent plus qu'à vendre leur terre.

A partir de 1973, la hausse vertigineuse des prix du foncier, la réouverture du canal de Suez à la navigation internationale, la récupération des puits de pétrole du Sinaï et la découverte de nouveaux gisements en mer Rouge, dans un contexte marqué par l'augmentation du prix du brut et le changement de cap économique et social de l'Etat, allaient faire de l'Egypte un pays rentier, non comparable bien évidemment à ses voisins de la Péninsule arabe. Dès lors, le principe de base de l'économie égyptienne n'était plus la production mais la quête d'une rente, faisant du foncier urbain une source de rentes différentielles considérables que l'Etat pouvait s'approprier par la vente de terrains urbains et urbanisables, voire des sites archéologiques⁷, aux capitaux internationaux et aux investisseurs locaux. Par ailleurs, la rente tirée de la location ou de la vente des domaines de l'Etat était supposée alimenter les fonds de logements populaires des gouvernorats. L'Etat voulait donc faire aussi du sol urbain l'instrument de sa politique sociale et économique. Si cette politique semblait aller à l'encontre des intérêts de la classe dominante, la pratique n'allait nullement nuire à son enrichissement. Les sociétés concessionnaires publiques, qui ont la charge de gérer ce patrimoine foncier, le vendent à des promoteurs privés, certes au prix du marché, mais les surprofits qu'un promoteur peut tirer d'une terre grâce à la construction ne reviendront pas dans la poche de l'Etat. La rapidité d'action de ces promoteurs, due à la forte demande de logements des classes aisées bénéficiaires des retombées de l'*infitah*⁸ et de l'émigration, et la pratique de la vente sur plan diminuent l'immobilisation des capitaux investis et favorisent le renouvellement de ces coups, les disponibilités en terrain étant importantes ; de plus, contrairement à la pratique habituelle, l'Etat prend en charge les frais des équipements collectifs, et, s'il récupère par la suite une partie de la plus-value, c'est non pas par l'imposition des promoteurs mais par la taxation des acquéreurs.

D'autre part, le laxisme de l'Etat face à la rétention des terrains (en 1977, 50 % des terrains acquis à Madinet Nasr étaient toujours vacants) signifiait un encouragement implicite à la spéculation foncière. Plus explicite encore fut la régularisation de la situation d'accapareurs du domaine public⁹. Il s'agit « de notables, de parents d'actuels et d'anciens ministres, de gouverneurs, de députés de l'Assemblée du peuple, de membres du conseil consultatif et de conseils municipaux, d'industriels, de commerçants et de membres notoires du parti au pouvoir » conclut un rapport d'enquête. L'exemple le plus frappant est celui d'Alexandrie où 45 % des terrains, propriété du gouvernorat, furent l'objet d'accaparements frauduleux grâce à la complicité de la municipalité dont 60 des 65 membres du conseil élu furent directement impliqués dans

l'affaire ¹⁰. Au Caire, on a fait état de l'accaparement de plus de 1 400 hectares. Ces pratiques privent bien évidemment les gouvernorats de l'une des principales sources de financement du logement populaire, diminuent la crédibilité de l'Etat et engendrent une attitude de laisser faire qui se diffuse dans la société tout entière.

Quant aux coopératives de construction et d'habitat, sur les 1 400 existant en 1980, seules 50 pratiquaient les règles de la coopérative ; les autres spéculaient sur les terrains qu'elle avaient acquis de l'Etat à des prix symboliques en les revendant au prix du marché et destinaient les logements qu'elles produisaient à la vente et non à l'usage de leurs membres ¹¹. Elles se sont transformées en promoteurs immobiliers tout en gardant la couverture de coopératives pour ne pas en perdre les avantages. Dans ce contexte, le processus d'exclusion des couches sociales peu solvables ne pouvait que s'accélérer et s'élargir, touchant de larges strates des classes moyennes. Néanmoins, grâce à l'émigration temporaire vers les pays arabes producteurs de pétrole, ces classes moyennes accédaient à une augmentation de revenus et à des capacités d'épargne leur permettant l'acquisition de logements décents. Mais l'inflation galopante des coûts du foncier et des prix des appartements, tant sur le marché public que privé, ont opéré une sélection dans les rangs de ces candidats. Les plus nantis furent intégrés dans la ville légale, les autres, de loin les plus nombreux, furent rejetés vers les zones périurbaines. Le rêve urbain des classes moyennes est balayé, ainsi elle ne peuvent s'assurer un logement qu'en recourant aux possibilités offertes hors du circuit officiel.

Le processus d'urbanisation des terres agricoles

Le dépôt d'une couche de limon par la crue annuelle du Nil a permis pendant des millénaires la fabrication de briques de terre crue ou cuite. La construction du Haut Barrage, qui a supprimé la crue, a rendu cette pratique impossible pour l'agriculture égyptienne. Entre 1972 et 1982, 35 millions de mètres cubes de terres arables sont passés par les usines de brique et ont stérilisé 17 000 feddans (7 140 ha) ¹². En 1985, on compte 12 000 usines de brique, fournissant 90 % des besoins du marché de la construction. Il était donc devenu indispensable de substituer d'autres matériaux à la brique rouge ; l'Etat le fit tardivement et sans réussir à couvrir les besoins du marché de la construction par la brique d'argile ou le parpaing. La démolition brutale et spectaculaire de nombreuses usines de brique rouge, dans la vallée du Nil, en 1985, n'a pas mis fin à une production qui demeure indispensable. Un an plus tard, la fumée se dégageait de nouveau des fours à briques. La stérilisation des terres agricoles se poursuit. Les producteurs de brique rouge offrent 5 000 L.E. par feddan, proposition irrésistible, qui incite les paysans pauvres à vendre la substance même de leurs terres. Cette transaction illégale fait encourir au paysan le risque d'un an de prison et une amende de 1 000 L.E.

Le ministère de l'Agriculture, saisi de l'affaire, a le droit de confisquer la terre du contrevenant et d'ordonner son expulsion ; ces mesures sont rarement appliquées grâce à la complaisance des autorités locales, les fonctionnaires des coopératives agricoles, notaires, ingénieurs agronomes, inspecteurs, etc. Cette couche sociale qui exploitait le paysan et était pour une part responsable de son endettement et de son appauvrissement, trouve de nouvelles formes d'imposition et d'extorsion. A chaque étape du processus de transformation des terres agricoles en sol urbain, ils perçoivent un *backchich*. L'inspecteur établit un procès-verbal à la suite du refus de l'agriculteur de recevoir engrais et pesticides, et lui fait payer une amende. Puis l'ingénieur agronome déclare le terrain incultivable pour des raisons techniques : obstruction de canaux de drainage et d'irrigation, augmentation du degré de salinité du sol, due à la hausse du niveau des eaux mal drainées, etc. Le notaire intervient enfin pour faciliter la transaction entre le paysan propriétaire et le producteur de briques. Il doit intervenir une seconde fois au moment du transfert de la propriété. Dépouillée de sa couche arable et des contraintes qui frappaient son changement d'usage, la terre est prête à être lotie et vendue.

Le lotissement

Le processus de lotissement (libération du sol de son rapport de propriété antérieur, division, commercialisation) met en présence une multitude d'acteurs, des intérêts et des logiques divergentes, des modes et des types de lotissements différents. Cette diversité témoigne de l'existence d'un marché foncier hiérarchisé et différencié, capable de s'adapter à la demande provenant de différentes catégories de revenus.

Trois formes de lotissements apparaissent :

— le lotissement type « parcelle agricole » : la configuration des lots se superpose au parcellaire agricole ;

— le lotissement constitué de 24 lots égaux de 175 m² chacun, soit les fractions du *feddan* (un *feddan* = 4 224 m² ; il se subdivise en 24 unités, appelées *karate*, de 175 m²) ;

— le lotissement libre.

Les acteurs de la première forme de lotissement sont de petits paysans propriétaires dont la propriété est inférieure à un *feddan* (0,42 ha). Ils peuvent être des paysans pauvres obligés de vendre leur moyen de production, des propriétaires absents vivant en ville et exerçant un autre métier ou des héritiers d'agriculteurs urbanisés ne désirant pas poursuivre l'activité de leurs parents. La logique des uns et des autres est différente. Tandis que les exploitants vendent immédiatement leur terre à la suite de son dépouillement par les producteurs de briques, les seconds attendent que la zone soit urbanisée pour vendre au meilleur prix. Ces agents lotisseurs s'adressent en général à une population modeste, nouveaux migrants ruraux venant de la campagne, ayant un

petit pécule tiré de la vente de leur bétail ou même de leur lopin de terre, concierges des immeubles cossus du centre, petits commerçants et artisans, etc. La taille des parcelles vendues varie entre 40 m² et 80 m² ; le paiement se fait à crédit selon les capacités des acquéreurs, il peut s'étaler sur six ans. Lorsque le propriétaire a vendu son avant-dernier lot, il se trouve souvent dans l'incapacité de financer la construction du lot qu'il s'est réservé. On peut identifier trois types de comportements :

— Un propriétaire de parcelle fait construire par un maçon une maison en rez-de-chaussée, pièce par pièce ; il en occupe une et loue les autres. Après des années d'épargne, il fait construire un deuxième niveau. Le processus dure de huit à douze ans pour construire trois étages.

— Un propriétaire, ayant émigré dans un pays arabe producteur de pétrole, dispose de la totalité du capital nécessaire à la construction d'un immeuble de plusieurs étages ; il occupe un appartement et loue les autres.

— Un propriétaire, n'ayant pas émigré lui-même, fait financer la construction de l'immeuble par des candidats au logement ayant émigré. Ici, c'est le futur locataire qui paie comptant la construction avant même de l'habiter, et n'obtient en échange qu'un usufruit temporaire, correspondant aux investissements initiaux et fonction du montant des loyers.

Ainsi, un ancien paysan, bénéficiaire de la réforme agraire, devient propriétaire rentier d'un immeuble de plusieurs étages dans la région du Grand Caire après avoir vendu sa terre. Certains ont des commerces au rez-de-chaussée, d'autres achètent une petite camionnette ou un taxi, d'autres deviennent courtiers au service de sociétés de lotissement ou de lotisseurs professionnels.

Les lotisseurs professionnels sont les agents de la deuxième forme de lotissement. Ils sont, à l'origine, de petits exploitants possédant une superficie agricole supérieure à un feddan. Le but de l'opération de lotissement, qu'ils engagent sur leur propre terrain, est d'en financer d'autres sur des terrains avoisinants ; les sommes tirées de la vente des premiers lots sont affectées à l'achat de nouvelles parcelles. Ces marchands de gros et vendeurs de détail — ils achètent en feddan (4 224 m²) et vendent en mètres carrés — peuvent réaliser des profits de 200 %. La population visée par leur intervention est plus aisée que celle des propriétaires lotisseurs : main-d'œuvre émigrée moyennement qualifiée, travailleurs du bâtiment, artisans, etc. Contrairement aux précédents, dont la commercialisation se fait de bouche à oreille, ces lotisseurs font une publicité par voie d'affichage sur le lieu de lotissement. Les modalités de paiement adoptées se rapprochent de celles des propriétaires lotisseurs, mais ils perçoivent une avance de paiement des acquéreurs égale à 30 % du prix du lot. Ces agents lotisseurs sont très mobiles ; l'accumulation rapide qu'assure leur activité leur permet de passer à d'autres secteurs d'activité dont la promotion immobilière et la construction. Citons le cas d'un lotisseur qui intervenait à Boulaq El Dakrou et Embaba¹³ ; devenu entrepreneur-promoteur, il réalise des logements « clés en main » dans les zones périurbaines. Un autre s'est

converti à la production du mobilier d'intérieur et possède un salon d'exposition à Héliopolis ! Plus diversifiée encore est l'activité des sociétés de lotissements.

Les sociétés de lotissements

Selon le fichier du Gouvernorat du Caire, jusqu'en 1973 n'existaient que neuf sociétés de lotissements inscrites au registre du commerce. En 1982, nous avons pu en recenser trente-cinq d'après les annonces publicitaires passées dans la presse. Parmi ces sociétés, trente sont inscrites au registre du commerce et exercent une autre activité que le lotissement : import-export, courtage, vente de matériaux de construction, bâtiment. La création de la majorité de ces sociétés (80 %) date d'après 1973¹⁴. Leur apparition est à mettre en relation avec l'*infitah* et l'émigration qui a entraîné l'essor d'une demande de terrains urbains parmi les catégories sociales à moyens revenus.

La situation juridique de ces sociétés est très ambiguë. Sur les trente-cinq sociétés étudiées, neuf seulement ont, chacune, un lotissement approuvé. Les autres n'ont aucun dossier de demande d'approbation de lotissement dans les trois gouvernorats composant le Grand Caire. Elles ont pignon sur rue, passent quotidiennement des annonces publicitaires dans les trois plus importants quotidiens du pays, indiquent leur adresse et numéro de téléphone, la localisation du lotissement, la taille des parcelles, le prix au m², les dates et heures de visites organisées avec les mini-bus de la société, etc. ; mais les gouvernorats où sont situés ces lotissements passent des contre-annonces publicitaires qui dénoncent l'activité de ces sociétés, mettent en cause les services de la presse pour non-vérification de la fiabilité des informations, car « aucun permis ne leur a été accordé par les autorités concernées » ; les sociétés intensifient leur campagne publicitaire et adressent, à l'occasion, des remerciements « à leur aimable clientèle pour la confiance qu'elle leur accorde » !

L'analyse d'un échantillon de 425 lotissements de toutes catégories portant sur la période 1966/1982 (il s'agit de lotissements rejetés par les gouvernorats pour non-conformité aux normes urbanistiques ; ils ont pourtant été réalisés) montre que les petits exploitants lotisseurs sont les plus nombreux avec 89,8 %, des lotissements ; les lotisseurs professionnels ne représentent que 6 % et les sociétés de lotissements, 4,2 %. L'importance de ces sociétés et leur poids sur le marché foncier péri-urbain ne se mesure cependant pas par le nombre des lotissements, mais par la taille des opérations et par leur capacité financière ; car ces sociétés doivent disposer d'un capital préalable pour l'achat des terrains à lotir, pour la réalisation des travaux de viabilisation sommaires et pour les frais de gestion et de publicité, etc. Ceci les distingue des deux autres catégories de lotisseurs. L'étude de l'activité de trente-cinq sociétés ayant réalisé soixante-dix-huit lotissements en trois mois (entre janvier et mars

1982) a montré que le nombre de lots par opération variait entre 50 et 300, allant de 150 m² pour les plus petits à 300 m² pour les plus grands ; les voies sont généralement d'une largeur de 8 m, le prix du m² variant de 6 à 30 livres selon la qualité du lotissement et sa proximité par rapport au centre ou à un secteur « vraiment urbain ». Les sociétés de lotissements offrent des crédits remboursables en vingt-quatre mois à un taux d'intérêt de 4 % et exigent une avance de paiement de 50 % du prix du lot. Leurs opérations sont concentrées au nord-ouest du Caire (Mataréyah), au nord (Choubrah Al Kheïma) et à l'ouest (Guizah). Elles se répartissent de la façon suivante :

	Nombre de lotissements	%
Mataréyah	45	57,6
Choubrah Al Kheïma	3	3,8
Qualioubéyah (ville de Qualioub)	6	7,7
Guizah (avenue des pyramides)	14	17,9
Alexandrie	4	5,3
Autres	6	7,7
	78	100

La carte des lotissements des sociétés se superpose à celle de la croissance de la population et de la surface bâtie. Mataréyah est l'un des secteurs qui a enregistré le plus fort taux de croissance au cours des dix dernières années.

Au fur et à mesure que la société s'agrandit, elle étend son activité à d'autres villes. La différenciation des sociétés de lotissement s'appuie sur leur puissance financière qui peut se mesurer à la taille de leurs opérations, à leur nombre et à l'extension territoriale de leur activité. Grâce à ces critères, nous pouvons distinguer trois types de sociétés :

— Les sociétés ayant réalisé un minimum de trois lotissements concentrés dans le même secteur. La société El Sawah est un cas représentatif de ce type. Créée en 1979 par un entrepreneur privé et un fonctionnaire du gouvernorat du Caire, la société débute son activité par une opération de 1,26 ha, la deuxième porte sur un terrain de 2,1 ha et la troisième sur 3,78 ha. La société achète le *feddan* (0,42 ha) à 30 000 L.E. et vend le m² à 15 L.E., réalisant ainsi un bénéfice de l'ordre de 200 %. Le taux annuel de profit varie en fonction de la rapidité de la circulation des lots : si le temps nécessaire à la vente de 100 lots (1 ha) se situe en moyenne autour de 35 mois, pendant la période de retour annuel des émigrés, un mois peut suffire. (Cent lots de 100 m², c'est à titre indicatif. Si les surfaces des lots des sociétés de lotissement vont en général de 150 à 300 m² rien n'empêche une société d'abaisser la taille des lots.) La taille des superficies acquises par ce type de sociétés demeure très

faible ; leur stratégie consiste à réaliser des surprofits avec une faible mise et à offrir une marchandise en rapport avec la solvabilité d'une population cible déterminée dès le départ. Leur intervention a un caractère occasionnel ; elles continuent à exercer d'autres activités telles que la vente de matériaux de construction ou l'importation de biens de consommation, ce qui laisse supposer qu'elles pourraient se retirer du marché foncier quand il deviendra moins rentable.

— Le deuxième type est celui de sociétés qui interviennent en tant que promoteurs fonciers et immobiliers et ont réalisé plus de trois opérations dans la région du Grand Caire ou dans d'autres villes. Il s'agit de la société Nasr pour le commerce et le lotissement (quatre opérations dont une à Alexandrie), la société El Dawléyah pour le lotissement et le courtage (quatre opérations dont deux d'une superficie de 32 hectares) et le groupe Abou El Ezz comprenant cinq sociétés. Ce groupe concentre 26 % des opérations de lotissement recensées (21 sur 78).

Cette catégorie de sociétés réalise des lotissements très divers avec plus ou moins d'équipements, des parcelles de superficies différentes et offrent des prix allant de 9 L.E. à 40 L.E. le m². En s'adressant à différentes tranches de revenus, elles ont tendance à monopoliser le marché foncier, périurbain, illicite. Leur nature parasitaire et affairiste fixe les limites de leur intervention dans ce domaine ; au fur et à mesure de la réduction de la demande des émigrés, en raison du ralentissement de l'émigration, les unes, après avoir suffisamment accumulé, retrouveront leur activité initiale, les autres passeront à la promotion immobilière ou s'orienteront vers des secteurs plus lucratifs et présentant moins de risques.

L'analyse du processus de lotissement des terres agricoles a mis en évidence le rôle joué par le foncier comme moyen d'enrichissement et d'accumulation pour certains groupes sociaux, et comme instrument de drainage de l'épargne des émigrés et des couches sociales modestes. Ces fonctions du foncier ont fortement contribué à une certaine paix sociale au cours des dix dernières années. Certes, les mécanismes d'appropriation et de redistribution des terrains, la spéculation foncière qui les accompagne reproduisent sans cesse, en spirale, l'exclusion des plus pauvres, avec le risque d'exacerbation des tensions sociales. Mais la diversité des capacités d'accueil d'une métropole qui ne connaît pas les bidonvilles et où presque personne ne dort dans la rue limite le risque que ces tensions débouchent sur une catastrophe.

Quant à la filière (*i.e.* l'ensemble des lotisseurs) du lotissement informel, elle apparaît dans son ensemble assez structurée malgré les divergences d'intérêts et de stratégies entre ses agents. Elle se présente et s'impose comme un véritable sous-secteur de la promotion foncière et immobilière populaire. Il semble de plus en plus évident que dans les zones d'habitat spontané se trouvent rassemblés des ingrédients permettant de répondre aux besoins et aux pratiques spécifiques de chaque groupe social selon ses origines et ses capacités financières. Si l'on en juge par les récentes interventions de l'Etat, il y a lieu de s'inspirer

fortement de ces processus pour définir les futures politiques d'urbanisme et d'habitat pour le plus grand nombre. Ceci amène à s'interroger sur le devenir de l'urbanisation des terres agricoles. Serait-elle freinée par l'imminente mise en chantier des New Settlements où est prévu l'abaissement des normes urbanistiques et de construction et la mise en place d'une offre de terrain adaptée aux couches sociales à bas revenus ? Ou va-t-on assister encore une fois au détournement de cette offre au profit d'une clientèle plus aisée ? On pourrait aussi s'interroger sur le bien-fondé de ces New Settlements et des villes satellites lorsque les premiers résultats du recensement de 1987 révèlent l'existence de près de deux millions de logements vacants en Egypte, dont la moitié serait concentrée au Caire !

ORSTOM, juillet 1987

NOTES

1. A ce sujet voir *La terre*, roman de Abd El Rahman El Charqawi, 1956.
2. De nombreuses épopées folkloriques faisant partie du patrimoine culturel de la campagne égyptienne tournent autour de la terre, de la dépossession des paysans par la force, de l'attachement millénaire du paysan égyptien à sa terre, etc.
3. Il s'agit de Embaba, quartier populaire sur la rive ouest et de Dar Essalam au sud du Caire, sur la route de Maadi.
4. Les New Settlements sont de nouveaux quartiers projetés à l'est du Caire sur des terres désertiques. Ils sont conçus pour recevoir deux millions d'habitants nouveaux.
5. Les autorités publiques ont mis dix ans pour convaincre les habitants de Echech El Tourgomane, un secteur extrêmement délabré situé en plein centre du Caire, de déménager dans les nouveaux logements construits pour les accueillir, sous les fenêtres du luxueux Ramsès Hilton. Si l'Etat a pu contraindre de nombreux habitants à partir, la majorité des artisans et des commerçants n'ont toujours pas obtempéré.
6. 1961 est la date où l'Etat nationalisa totalement toutes les compagnies privées du secteur de la construction et de la promotion immobilière et foncière.
7. Il s'agit de l'affaire de la vente du plateau des pyramides à une société étrangère en vue de la réalisation d'un projet touristique en 1977. Les très nombreuses protestations que ce projet a soulevées ont fait échouer le projet.
8. Terme désignant la politique de libéralisation économique instaurée à partir de 1973.
9. En 1981, le Premier ministre émet un décret régularisant la situation des accapareurs des domaines de l'Etat, il fut entériné par la suite par l'Assemblée du peuple.
10. Rapport du comité d'enquête du conseil municipal d'Alexandrie publié dans l'hebdomadaire *El Mossawar*, n° 2987, du 8 janvier 1982.
11. Cf. *Al Ahram*, 12-3-1980 et *Al Ahram El Iqtisadi*, 16-4-1980.
12. Cf. *Al Ahram*, 24-5-1982.
13. Quartiers spontanés de la région du Grand Caire situés respectivement à l'ouest et au sud de Madinet El Mohandessines sur la rive ouest.
14. L'étude de l'activité des sociétés de lotissements fut menée en 1982 dans le cadre d'une thèse de docteur ingénieur sur « l'urbanisation spontanée au Caire » soutenue en 1983 à l'Institut d'urbanisme de Paris par l'auteur. Elle s'appuya sur le dépouillement du fichier des lotissements dans les trois gouvernorats composant le Grand Caire et sur des enquêtes non directives menées auprès des sociétés.

L'INFORMEL STRUCTURE

Les zabbâlin du Caire

Ragui ASSAAD

On s'intéresse depuis quelques temps en Egypte à la prolifération des activités dites « informelles » dans les agglomérations urbaines. Selon certains avis, le gonflement du secteur informel constitue l'un des principaux mécanismes de création d'emplois dans l'économie égyptienne, face à un exode rural continu et à l'insuffisance des emplois créés dans le secteur industriel moderne¹. Malgré ce rôle important qui lui est attribué, il existe très peu de données sur la structure interne du secteur informel en Egypte, sur sa capacité d'accumulation et sur son articulation avec le reste de l'économie.

Le modèle dominant du secteur informel, développé par les experts du Bureau International du Travail (BIT), conçoit ce secteur comme un ensemble non-structuré d'activités à petite échelle qui échappent au contrôle de l'Etat. C'est un secteur qui est caractérisé par la prédominance du travail familial et la liberté d'accès sur le marché. Les agents économiques qui y participent sont présentés comme des entrepreneurs autonomes agissant sur un marché qui ressemble de très près au modèle néoclassique de la concurrence parfaite où il n'y a pas de barrières d'entrée².

Tout en acceptant la notion de l'absence du contrôle de l'Etat comme l'une des caractéristiques définissant le secteur informel, je propose ici une description plus complexe de sa structure interne. A partir de l'exemple des *zabbâlin*, ramasseurs de poubelles, au Caire, on peut mettre en

évidence toute une gamme de relations qui relient les petits producteurs entre eux, d'une part, et au capital commercial de l'autre.

Certaines de ces relations sont d'origine historique, liées au mode de production précapitaliste en Egypte, comme les liens corporatifs qui créent une cohésion parmi les membres d'un même métier à l'exclusion des autres membres de la société, et qui ont survécu à la dissolution officielle des corporations de métiers à la fin du XIX^e siècle. D'autres relations sont de nature hiérarchique et proviennent de l'articulation entre agents à pouvoirs économiques différents. Ces relations que j'appelle ici des relations patron-client tendent à régler l'accès du petit producteur au capital, aux sources de matières premières ou aux débouchés des produits finis.

1. La thèse de la soumission de la petite production marchande au capital

Une lecture critique de l'approche tentée par le BIT du secteur informel rejette le dualisme économique qui sous-tend cette approche, et met l'accent sur la soumission de la petite production urbaine aux grandes entreprises capitalistes³. Pour les tenants de cette position, il existe une série de relations intermédiaires entre, d'une part, la petite production marchande pure, caractérisée par l'indépendance du petit producteur et, de l'autre, les relations capitalistes de production, caractérisées par le travail salarié. Ces relations peuvent prendre la forme de sous-traitance, de travail à domicile, de fourniture des matières premières, ou de commercialisation des produits finis. Bien que le producteur possède des instruments de travail, son contrôle sur le processus de production n'est que partiel⁴.

Dans le développement classique du mode de production capitaliste, décrit par Marx, la petite production marchande est une forme transitoire vouée à être supplantée par des relations capitalistes de production. Selon la théorie de l'articulation des modes de production, le développement classique du mode de production capitaliste est entravé, dans les pays du Tiers-Monde, par leur position périphérique dans le système capitaliste mondial. L'articulation du mode de production capitaliste avec les modes qui le précèdent tend à y préserver les modes précapitalistes, quoique dans une position subordonnée. Selon certains auteurs, comme Pierre-Philippe Rey, la persistance des relations précapitalistes est due à leur « résistance » à l'assaut des relations capitalistes⁵. Selon d'autres, comme Alejandro Portes, la préservation des relations précapitalistes est fonctionnelle dans la mesure où elle assure au capital un taux d'extraction du surplus économique plus élevé que s'ils étaient remplacés par des relations capitalistes pures⁶.

L'utilité de la petite production marchande pour le secteur capitaliste peut prendre plusieurs formes. Ainsi, des relations directes peuvent relier les petits producteurs aux entreprises capitalistes ; ces relations sont ordinairement basées sur un rapport de force inégal qui fait que

le petit producteur est entièrement dépendant d'une seule entreprise soit pour obtenir les matières premières nécessaires à son activité, soit pour écouler ses produits. Cette dépendance est souvent accompagnée d'un endettement qui tend à restreindre davantage les choix économiques des petits producteurs. C'est donc à partir d'une position monopolistique que les entreprises capitalistes peuvent extraire le surplus produit par les petits producteurs. Ces relations de dépendance sont souvent plus avantageuses pour l'entreprise capitaliste que des relations capitalistes basées sur le travail salarié, pour plusieurs raisons. Premièrement, les risques associés aux variations de la demande et de la productivité sont partagés entre le petit producteur et l'entreprise capitaliste ; ce qui est particulièrement important dans les marchés instables qui caractérisent les pays du Tiers-Monde⁷. Deuxièmement, le fait que le petit producteur soit payé selon sa production et non selon la durée de travail réduit le besoin de surveillance de la part de l'entreprise capitaliste. Comme la qualité du personnel de surveillance et de gestion dans les pays du Tiers-Monde est généralement faible, cette forme d'organisation de la production devient avantageuse. Enfin, par le recours à des petits producteurs en dehors de l'entreprise, l'entreprise capitaliste peut éviter les paiements de sécurité sociale et « contourner » la législation du travail.

Bien que l'existence de relations d'exploitation entre petits producteurs et entreprises capitalistes ait été longuement discutée dans la littérature sur le secteur informel, l'incidence de telles relations à l'intérieur même du secteur informel n'a pas reçu autant d'attention. Je me réfère ici aux relations de dépendance entre petits producteurs et commerçants grossistes qui, échappant au contrôle de l'Etat, sont membres à part entière du secteur informel⁸. Il peut aussi y avoir des associations complexes basées sur une asymétrie de force entre les petits producteurs eux-mêmes. J'appelle toutes les relations de ce type des relations patron-client, qu'elles engagent le secteur capitaliste ou qu'elles se situent à l'intérieur du secteur informel lui-même.

Une question controversée à propos du secteur informel concerne son caractère dynamique. On distingue deux types de processus : le processus involutif défini par la croissance du produit total du secteur à travers l'absorption de travailleurs supplémentaires mais sans augmentation du produit par travailleur, et le processus évolutif défini par la croissance de la productivité grâce à l'accumulation du capital et au changement technique. Pour que le secteur informel contribue à une augmentation du revenu par tête d'habitant, le processus évolutif doit être en action⁹.

Bien que les experts du BIT insistent sur le rôle dynamique du secteur informel dans le développement économique, le modèle qu'ils utilisent, celui de petits producteurs autonomes agissant dans un marché compétitif dont l'entrée est libre, implique que la création de surplus investissable dans le secteur soit l'exception plutôt que la règle. Une augmentation de la demande pour les produits du secteur résultera en effet dans l'infusion de nouveaux producteurs sur le marché, plutôt que dans une

augmentation des bénéfices des producteurs existants. Le taux d'accumulation du capital par entreprise sera donc minime, résultant en une croissance involutive.

Le modèle alternatif du secteur informel présenté ici met l'accent sur des relations de production qui permettent de dégager un surplus économique investissable. La création du surplus s'opère soit au travers de liens corporatifs qui permettent aux membres d'un groupe de restreindre l'accès à une activité, et donc de créer une rente appropriée par les membres du groupe, soit par le biais de relations hiérarchiques de clientèle qui permettent le transfert d'un surplus entre des agents à pouvoir inégal.

L'analyse des relations de production permet non seulement de caractériser le processus d'accumulation, mais aussi de le situer dans l'ensemble des relations économiques. Par exemple, les relations capitalistes de production permettent une extraction de surplus au sein d'une même entreprise, et donc une accumulation du capital à ce niveau. En contraste, des relations de type patron-client se traduisent par un transfert de surplus en dehors de l'entreprise, ce qui implique que l'accumulation du capital ne se traduit pas par un gain de productivité au sein de celle-ci.

2. Les relations corporatives : legs des corporations de métiers ?

Examinons les liens horizontaux qui relient, en certains cas, les membres d'un même métier. Ces relations proviennent sans doute du système précapitaliste des corporations de métiers. Dans le cas de l'Egypte, ces corporations contrôlaient toutes les activités économiques urbaines jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Elles n'étaient pas limitées aux activités artisanales, mais organisaient aussi les activités commerciales et les services. Il y avait des corporations de domestiques, de portiers, et même de mendiants, de voleurs et de prostituées.

Sans m'engager ici dans la description détaillée de la structure de ces corporations, je me contenterai d'en relever les caractéristiques importantes pour mon propos¹⁰. Les corporations de métiers n'étaient pas limitées par l'appartenance à une ethnie ou confession, mais avaient souvent un caractère héréditaire. Il était beaucoup plus facile au fils du membre d'une corporation d'accéder au métier de son père, qu'à un étranger, et les familles pratiquaient ordinairement une endogamie corporative. C'est pourquoi les corporations de bijoutiers et de maçons, par exemple, étaient à prédominance copte, celles des portiers à prédominance nubienne ; ces caractéristiques se sont perpétuées jusqu'à aujourd'hui parmi les bijoutiers et les portiers.

Toutes les corporations ne jouissaient pas du même statut social. Celles qui s'occupaient des services (porteurs d'eau, meneurs d'ânes ou chiffonniers, etc.) étaient d'un statut nettement inférieur à celles des marchands et des artisans. La structure interne des corporations de bas

statut était moins hiérarchisée et formelle que celle des corporations « respectables ». Ainsi, dans les premières, la distinction entre maîtres, manœuvres et apprentis n'était pas très claire du fait des faibles qualifications exigées. C'est à cette deuxième catégorie, celle des services, qu'appartiennent les *zabbâlin*.

Le rôle des corporations se résume en trois éléments principaux :

- 1) organisation des activités cérémoniales ;
- 2) encaissement des impôts et transmission des ordres du gouvernement ;
- 3) protection des intérêts des membres vis-à-vis du reste de la société et minimisation des conflits et de la concurrence entre eux.

Le premier rôle, le rôle cérémonial, n'était jamais très important pour les corporations de bas statut et avait en plus perdu de son importance pendant la période ottomane. En contraste, le rôle administratif et fiscal au service de l'Etat s'est accentué durant cette période. Les shaykhs, ou chefs de corporation, étaient les représentants des membres de la corporation auprès de l'Etat, et ceux de l'Etat auprès des membres des corporations. Si les autorités ne choisissaient pas les shaykhs directement, elles se réservaient le droit de refuser le choix des corporations.

Les charges fiscales étaient imposées à la corporation tout entière et c'était au shaykh d'allouer la part de chaque membre, en principe selon la capacité de payer de chacun. Le shaykh avait aussi la responsabilité de transmettre les ordres du gouvernement à la corporation.

Le rôle fiscal et administratif des corporations a disparu à la fin du XIX^e siècle à la suite de l'occupation britannique de l'Egypte, quand l'Etat abrogea sa reconnaissance officielle des corporations. La perception des impôts à travers les corporations fut graduellement remplacée par un système de permis accordés aux producteurs individuels en échange de paiements directs à la trésorerie. La dernière référence officielle aux corporations selon Baer date de 1910¹¹.

Le troisième rôle des corporations — la protection des intérêts des membres vis-à-vis du monde extérieur et la régulation de leurs relations mutuelles — nous retiendra plus particulièrement ici. Elles remplissaient ce rôle de diverses façons. En premier lieu elles contrôlaient l'accès aux métiers. Personne ne pouvait pratiquer un métier sans la permission du shaykh de la corporation. Le droit d'accès était par contre automatiquement transmissible aux héritiers. Le but du contrôle était de diminuer la concurrence extérieure et donc de créer une rente de monopole partagée par les membres de la corporation.

Le second moyen utilisé par les corporations pour protéger les intérêts de leurs membres était de maintenir une division du travail extrêmement précise entre les spécialités voisines. Il y avait par exemple cinq corporations différentes de bouchers, six corporations de forgerons, et six de menuisiers, chacune se spécialisant dans un aspect spécifique du travail. Selon Raymond, cette division du travail ne résultait pas d'une rationalisation technique de la production, elle avait pour but de protéger les producteurs de la concurrence, et pour conséquence d'étouffer le

progrès technique¹². Il remarque que les relations entre membres d'une corporation étaient basées sur la solidarité plutôt que sur la concurrence. C'est par-là que se distingue le système corporatif du système capitaliste qui commence à s'imposer en Egypte durant le XIX^e siècle.

L'arrivée des produits manufacturés européens en Egypte dès la fin du XVIII^e siècle et l'entrée des commerçants européens et levantins sur le marché égyptien exposèrent les corporations artisanales et commerciales à des pressions qui ont fini par les détruire. En contraste, les corporations de services et de transport ont joui d'une absence relative de concurrence extérieure. Les services « modernes » comme les égouts, les réseaux d'eau potable et le transport public ne furent introduits que relativement tard, dans les années 1930 et 1940, et dans des espaces limités de la ville. L'absence relative de concurrence extérieure a donc mis certains métiers à l'abri du système capitaliste, tendant ainsi à préserver leurs structures corporatives. L'exemple des *zabbâlin* tend à démontrer la persistance de structures corporatives mais aussi l'articulation complexe entre ces structures et le système capitaliste.

3. Le cas des *zabbâlin* du Caire¹³

Les sources historiques indiquent l'existence d'une corporation de chiffonniers au Caire depuis le XVI^e siècle au moins. Le terme utilisé à cette période, *zabbâl* au singulier, *zabbâlin* au pluriel, est le même que celui utilisé aujourd'hui. Une liste de corporations du XVI^e siècle place les *zabbâlin* dans le groupe des corporations utiles avec les cuisiniers, les porteurs d'eau et les portiers. Une autre liste qui date de 1670 les place dans le groupe des corporations exécrables et impies avec les prostituées, les vagabonds, les mendiants et les voleurs¹⁴.

Les *zabbâlin* actuels du Caire sont divisés en deux groupes distincts : les *wâhiya* (*wâhi* au singulier), originaires de l'oasis de Dakhla (oasis : *waha*) sont plus anciens dans le métier, et les *zarrâba*, ou éleveurs d'animaux, arrivés au Caire plus récemment des provinces d'Assiout et de Sohag en Haute-Egypte.

Les habitants du Caire ne distinguent pas, en général, entre les deux groupes et réfèrent tous les membres du métier au terme *zabbâlin*. A l'intérieur même du métier, le terme *zabbâlin* est réservé aux *wâhiya*. Pour respecter la terminologie utilisée dans les travaux antérieurs, je désignerai le premier groupe *wâhiya* et le deuxième *zabbâlin*, bien que cette terminologie ne soit pas conforme à celle utilisée par les membres du métier¹⁵.

La population actuelle de *wâhiya* et *zabbâlin* au Caire n'est pas connue d'une manière précise. Une étude digne de confiance situe le nombre de *wâhiya* entre 5 000 et 7 000, celui des *zabbâlin* entre 12 000 et 15 000¹⁶.

Les *wâhiya* sont étroitement liés par la parenté et l'origine. Ils sont concentrés dans le quartier de Bâb el Bahr, un des quartiers de la vieille ville du Caire. Les *wâhiya* fréquentent des cafés particuliers dans leur

quartier de résidence et maintiennent une association professionnelle ou *rabta*. La *rabta* est une institution qui joue un rôle semblable à celui de la corporation de métier. Elle est enregistrée au ministère des Affaires sociales, et donc tombe sous la surveillance du gouvernement. La fonction du shaykh de corporation est assumée par un conseil d'administration élu par les membres. Le conseil sert à arbitrer les conflits entre les membres et à les représenter vis-à-vis du gouvernement et du reste de la société. Les décisions du conseil sont généralement respectées par les membres, ce qui tend à faire de la *rabta* un interlocuteur redoutable dans ses relations avec d'autres parties.

D'après les anciens de la communauté des *wâhiya*, le groupe a commencé à venir au Caire de l'oasis de Dakhla il y a près de cent ans ; les *wâhiya* n'étaient donc pas les membres originels de la corporation des *zabbâlin* ; il sont entrés dans le métier à la période de la dissolution officielle des corporations mais ont adopté d'emblée les structures corporatives traditionnelles. Rien n'est connu du sort des membres originels de la corporation.

Pendant plus de cinquante ans après leur arrivée au Caire, les *wâhiya* s'occupent du ramassage des ordures ménagères. D'après un rapport rédigé par un inspecteur de santé britannique, en 1909, un tiers des ordures ramassées en ce temps étaient séchées et utilisées comme combustible pour le chauffage de l'eau dans les bains publics et pour la cuisson des fèves ou *foul medamis*, un des mets essentiels de la diète égyptienne. Le reste des ordures était jeté dans les alentours de la ville, créant des « montagnes de détritits »¹⁷.

Cette utilisation des ordures commença à disparaître dans les années trente et quarante, avec l'introduction des carburants pétroliers. Cette période correspond à l'arrivée massive d'émigrés ruraux au Caire, conséquence de la transformation des relations sociales à la campagne. Parmi ces émigrés se trouvaient des paysans à prédominance copte qui commencèrent à acheter les ordures des *wâhiya* pour élever des cochons dans des bidonvilles dispersés autour de la ville. Peu à peu, ces gens, que j'appelle ici les *zabbâlin*, commencèrent à ramasser les ordures directement des maisons au moyen de charrettes à âne, tout en continuant à payer aux *wâhiya* une somme mensuelle pour y avoir accès.

Le système actuel fonctionne de la façon suivante. Un *wâhi* gagne accès à perpétuité aux ordures d'un nouvel immeuble en échange d'un seul versement au propriétaire de l'immeuble, qui varie entre LE 25 et LE 1 000 selon le quartier¹⁸. Dès lors, il jouit d'un accès exclusif non seulement aux ordures de l'immeuble, mais aussi aux sommes versées mensuellement par les locataires pour le ramassage des ordures. Le *wâhi* cède alors le droit de ramassage des ordures de l'immeuble à un *zabbâl*, qui jusqu'à la fin des années soixante-dix, devait lui payer une somme mensuelle pour le droit d'accès. Aucune personne en dehors des *wâhiya* ne peut signer un contrat avec le propriétaire d'un immeuble pour ramasser les ordures, et aussitôt qu'un *wâhi* acquiert ce droit d'accès,

les autres *wâhiya* ne peuvent plus lui faire concurrence. A la mort d'un *wâhi*, les immeubles qu'il contrôle passent à ses héritiers.

Les *wâhiya* justifient leur droit d'exclure les *zabbâlin* des paiements des locataires et leur appropriation, en faisant référence à une loi coutumière qui leur donne ce droit par héritage. Ils insistent aussi sur la division du travail entre eux et les *zabbâlin* : ils sont responsables du ramassage des ordures et les *zabbâlin* de leur transport. Le fait que dans la plupart des cas le *zabbâl* accomplisse les deux tâches ne semble pas peser lourd face à cet argument.

Nous remarquons ici les caractéristiques principales des corporations : contrôle de l'accès au métier, minimisation de la concurrence entre les membres, et imposition d'une division du travail en vue de protéger l'accès à un certain métier. Les *wâhiya* protégeaient leurs « droits » d'accès contre tout intrus par la violence et le sabotage si nécessaire, mais ils ont rarement recours à ces méthodes car le système est implicitement accepté par toutes les parties concernées, y compris les autorités municipales.

De la même façon, les *zabbâlin* ont leur propre code de conduite dans leurs relations mutuelles. Dans un esprit de solidarité contre les *wâhiya*, aucun *zabbâl* ne peut empiéter sur le parcours d'un autre sans sa permission. Cette pratique limite la capacité des *wâhiya* à priver les *zabbâlin* de leur gagne-pain en les empêchant de trouver des remplaçants. Comme pour les *wâhiya*, le parcours d'un *zabbâl* passe à ses héritiers à sa mort. Il existe parmi les *zabbâlin* un marché de parcours ; le prix d'un parcours étant proportionnel à la richesse du quartier où il est situé, dont est fonction la qualité des ordures.

Comme les *zabbâlin* sont des migrants ruraux relativement récents, leur organisation sociale ressort de milieux ruraux plutôt qu'urbains. Leurs activités productives, notamment le ramassage, le transport et le triage des ordures et l'élevage des cochons, sont basées sur une division sexuelle du travail. Les hommes, habituellement accompagnés d'enfants, s'occupent du ramassage et du transport des ordures jusqu'à la résidence familiale, dans une des sept colonies de *zabbâlin* aux alentours du Caire. Une fois à l'intérieur de l'enceinte résidentielle, le rôle des femmes commence. Elles trient les ordures à la main pour séparer les matières recyclables de la nourriture. Celle-ci est ensuite donnée à manger à des cochons qui sont gardés à l'intérieur de l'enceinte résidentielle, séparés de l'habitation proprement dite par un panneau en métal.

L'élevage des cochons produit près des trois-quarts du revenu des *zabbâlin*. Le reste vient de la vente des matières recyclables. Les *zabbâlin* se perçoivent donc principalement comme des éleveurs d'animaux ou *zarrâba*. Le terme *zerîba* (« enclos ») est utilisé pour se référer à l'enceinte résidentielle tout entière et non pas à la partie réservée exclusivement aux animaux. Chaque parcours de ramassage, desservi par une charrette à âne, peut supporter en moyenne une production annuelle de cent à cent vingt cochons. Ajoutant les sommes acquises par la vente des matières recyclables et soustrayant les coûts de fonctionnement, le revenu net

moyen d'une famille de cinq personnes en 1983 a été estimé à LE 70 par mois ¹⁹.

A première vue les *zabbâlin* semblent ainsi pouvoir être définis comme des petits producteurs autonomes qui contrôlent leurs moyens de production. Ils paraissent posséder leurs moyens de production (charrettes, ânes, *zerîba*) et contrôler leur processus de travail, satisfaisant donc la définition de la petite production marchande. La réalité est bien différente. A part leur relation subordonnée aux *wâhiya* qui contrôlent leurs sources d'approvisionnement en matières premières, les *zabbâlin* sont reliés par des rapports complexes aux commerçants qui achètent leurs cochons et à d'autres *zabbâlin*. Pour pratiquer son métier, un *zabbâl* a besoin d'une infusion initiale de capital pour acheter un parcours, construire une *zerîba*, et commencer un élevage de cochons. Ce capital lui est ordinairement fourni par un marchand de cochons ou un *zabbâl* déjà établi. Le nouveau-venu devient alors associé à son fournisseur de fonds, ce dernier recevant une part de la production de cochons égale à sa part du capital initial. Par exemple, s'il fournit la totalité du capital initial, il reçoit toute la production de cochons et le *zabbâl* qui lui est associé ne reçoit que les matières recyclables (un quart du revenu total). En principe le *zabbâl* a le droit d'acquérir la part de son associé. En fait, il est rarement capable d'amasser le capital nécessaire.

En plus du capital initial, les *zabbâlin* ont souvent besoin de capital de fonctionnement, à cause de la nature saisonnière et cyclique de la production animale. Ces sommes sont normalement avancées par les marchands de cochons à condition que le *zabbâl* concerné ne vende sa production qu'au marchand vis-à-vis duquel il est endetté, et à un prix inférieur à celui du marché.

Quatre grands commerçants dominent le marché du porc au Caire. Ils maintiennent le contrôle du cycle productif depuis l'abattage à la vente au détail. Le prix d'achat des cochons est établi par accord entre eux, à un niveau équivalent au dixième du prix de vente au détail.

Bien qu'un *zabbâl* ne puisse jamais aspirer à devenir marchand de cochons à cause des capitaux nécessaires et de la contrainte presque complète qu'exercent les grands commerçants sur le marché, il peut éventuellement s'installer comme négociant de matières recyclables. Les *zabbâlin* vendent le verre, le papier, les textiles, le plastique, les métaux et les os qu'ils trouvent dans les ordures à ces négociants qui appartiennent à leurs communautés. Après un minimum de traitement, les produits sont revendus à des commerçants grossistes spécialisés qui continuent leur traitement et les vendent ensuite à de petits ateliers ou à des usines pour être recyclés.

Les possibilités d'accès au marché des matières recyclables étant plus variées, il existe un assez grand nombre de négociants et le marché est beaucoup plus concurrentiel que celui des cochons. Par conséquent le rapport de force entre vendeurs et acheteurs est plus équilibré, et le genre de relations qu'on observe entre les *zabbâlin* et les grands commerçants de cochons n'a pas lieu.

Les relations patron-client qu'on observe entre les *zabbâlin* et les marchands de cochons sont semblables à des relations fréquemment observées en milieu rural en Egypte et dans d'autres pays du Tiers-Monde. La littérature sur les sociétés paysannes abonde d'exemples de telles relations entre propriétaires terriens et tenanciers, ou entre riches paysans et ouvriers agricoles²⁰. Comme dans le cas de relations capitalistes pures entre capitalistes et ouvriers, les relations patron-client sont basées sur une distribution inégale des moyens de production, que ce soit la terre, le capital ou même l'accès aux marchés. A travers son contrôle de ces ressources, le patron tisse une série de relations avec ses clients en vue de restreindre leurs choix économiques et de s'approprier une part de leur produit. Il y a rarement coercition ouverte. Etant donné la distribution initiale de ressources, l'arrangement qui en résulte provient du libre choix des deux parties concernées. Dans notre cas, les commerçants détiennent des ressources nécessaires à la production animale sous forme de capitaux d'établissement et de fonctionnement. Ils fournissent ses ressources aux *zabbâlin* et reçoivent en échange une part du produit. La nature du contrat qui s'établit entre les deux parties dépend de facteurs relatifs au processus de production que nous discutons ci-dessous.

Le détenteur d'un moyen de production a le choix entre l'employer lui-même en embauchant des ouvriers salariés, ou le mettre à la disposition du producteur en échange d'une somme déterminée, comme c'est le cas pour un prêt à intérêt ou un terrain à bail. Dans le premier cas, les risques associés à la variation de la productivité et de la demande sont pris par l'investisseur ; dans le second cas, par le tenancier.

Entre ces deux extrêmes existe toute une série de relations intermédiaires où les risques sont partagés par les deux parties concernées. Ce partage s'accomplit en liant le revenu de chaque partie au niveau de production. Les deux genres de relations patron-client que l'on observe entre les *zabbâlin* et les commerçants de cochons illustrent ces stratégies économiques. Le premier type de relations, qui se fonde sur la participation au capital initial, est presque identique aux relations de métayage entre propriétaire terrien et paysan. Cependant, au lieu d'avoir droit à la moitié de la production comme c'est la coutume en agriculture, la part du produit qui revient à chaque partie varie selon la contribution au capital initial.

Dans une situation où il est difficile de mesurer l'effort fourni par le travailleur, l'investisseur préfère cet arrangement à l'embauche de travailleurs à salaire fixe, car il incite le travailleur à déployer le maximum d'effort avec un minimum de surveillance. Ceci est clairement le cas des *zabbâlin* où la nature décentralisée de la production rend la surveillance très difficile. D'autre part, dans une situation caractérisée par d'importantes fluctuations du niveau de la production, le producteur préfère le métayage à un prêt à intérêt fixe parce qu'il lui permet de partager les risques avec le fournisseur du capital ou le propriétaire terrien. C'est justement sous ces conditions qu'opèrent les *zabbâlin*

à cause de la vulnérabilité de l'élevage des cochons sur les ordures aux parasites et à la mort soudaine des animaux.

Le second type de relations qu'on observe entre les *zabbâlin* et les commerçants (fourniture de capital de fonctionnement en échange de la limitation des choix du marché ouverts au producteur) se base toujours sur le principe du partage des risques. Puisque le commerçant achète la marchandise en bénéficiant d'un prix plus bas que le marché, une production supérieure à la moyenne augmente son revenu, et vice versa. Cette relation entre producteur et commerçant est un exemple de l'articulation entre les marchés de crédit et celui des marchandises qui a été richement documentée dans la littérature sur les sociétés paysannes ²¹.

Bien que les relations patron-client soient plus rentables pour les commerçants de cochons que des relations capitalistes pures, chacun d'eux maintient une grande *zeriba* où travaillent des ouvriers salariés. Ces *zeriba*, qu'ils contrôlent complètement, servent de réserve stratégique pour contrôler l'offre sur le marché.

Contrairement aux analyses de la petite production urbaine qui présentent un secteur non-structuré, compétitif et homogène, qualifié d'informel, j'ai essayé de démontrer l'existence d'une structure complexe de relations qui lient les petits producteurs entre eux et avec d'autres agents économiques. A partir de l'exemple des *wâhiya*, j'ai illustré comment des relations corporatives permettent aux membres d'un groupe basé sur l'origine commune et la parenté, de s'assurer un accès exclusif à certaines ressources économiques. Ils peuvent ainsi générer une rente de monopole qu'ils partagent entre eux. Ils défendent leur droit à cet accès exclusif en se référant à une loi coutumière qui puise son origine dans le système des corporations de métiers en vigueur en Egypte jusqu'au début du XX^e siècle.

Les relations entre les petits producteurs et les commerçants grossistes ont reçu plus d'attention dans la littérature sur le secteur informel. Grâce à leur accès privilégié au capital et aux marchés, les commerçants de cochons sont capables de placer les *zabbâlin* en véritable tutelle économique. Les relations patron-client qu'ils établissent leur permettent d'extraire du surplus tout en maintenant les *zabbâlin* dans une situation apparemment indépendante.

Université de Cornell.

NOTES

1. Voir L. El Khawaga, « La détermination du niveau de l'emploi dans une économie en développement : le cas égyptien », thèse pour le doctorat d'Etat en sciences économiques, université de Droit, d'Economie et de Sciences Sociales de Paris (Paris II), 1984.

2. Voir le rapport du BIT sur le Kenya, *Employment, Income and Equality: A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya*, Genève : BIT, 1972 et S. Sethuraman ; « Le secteur urbain non-structuré : concept mesure et action », *Revue Internationale du Travail*, 114, 1, 1976, pp. 69-81.

3. Pour un résumé du débat, voir l'article de Ph. Hugon : « Dualisme sectoriel ou soumission des formes de production au capital : peut-on dépasser le débat ? » *Tiers Monde*, XXI, 82, avril-juin 1980, pp. 235-59.

4. Voir par exemple A. McEwen-Scott : « Who are the self-employed ? » in R. Bromley et C. Gerry (edit.), *Casual Work and Poverty in Third World Cities*, Chichester, John Wiley & Sons, 1979 ; A. Portes : The informal sector and the world economy : notes on the structure of subsidized labor », *IDS Bulletin*, IX, 4, 1978, pp. 35-40. C. Gerry : « Petite production marchande ou « salariat déguisé » ? Quelques réflexions », *Tiers Monde*, XXI, 82, avril-juin 1980, pp. 387-403. L. Beneria et M. Roldan : *The crossroads of class and gender: a study of industrial home-work and subcontracting in Mexico City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

5. P. Ph. Rey, *Les alliances de classes*, Paris, Maspero, 1973.

6. A. Portes, *op. cit.*

7. Voir A. McEwen-Scott, *op. cit.*, p. 124.

8. Pour un exemple de ces relations en Algérie, voir C. Bernard : « Les activités dites non exploiteuses : recherche sur la signification du concept « petite production marchande » en milieu urbain à partir de quelques cas algériens », XXI, 82, avril-juin, 1980, pp. 307-20.

9. J. Weeks : « L'extension de l'emploi dans le secteur urbain non-structuré des pays en voie de développement », *Revue Internationale du Travail*, janvier 1975.

10. Pour une discussion plus détaillée des corporations de métiers en Egypte, je renvoie le lecteur à G. Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jerusalem, The Israel Oriental Society, 1964 ; et A. Raymond, *Artisans et Commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut français de Damas, 1973.

11. Baer, *op. cit.*, p. 149.

12. Raymond, *op. cit.*, pp. 215-7.

13. Sauf indication contraire, les données présentées ci-dessous sont basées sur une étude de terrain effectuée par l'auteur dans la communauté des *zabbālin* de Mokattam au Caire en 1982-83.

14. Baer, *op. cit.*, pp. 35-37.

15. Voir M. Neamatalla, R. Assaad, L. Oldham, A. Soueni et F. Gohary, *Solid waste collection and recycling in Cairo: a system in transition*, Environmental Quality International, Le Caire, 1984 ; K. Haynes et S. El Hakim, « Appropriate technology and public policy : the urban waste management system in Cairo », *Geographical Review*, XIX, 1, 1979, pp. 101-8 ; R. Assaad et L. Neyzi, « Locating the informal sector in history: the case of the Cairo refuse collectors », paper presented at the SSRC conference on The Informal Sector in the Middle East, Tutzing, FRG, 1986.

16. Neamatalla et al., *op. cit.*, pp. 9-10.

17. « The Cleansing of Cairo », *The Lancet*, X, pp. 1720-1.

18. LE 1 est égale à FF 4, approximativement.

19. Neamatalla et al., *op. cit.*, p. 16.

20. Pour un exemple de telles relations en milieu rural en Egypte, voir R. Adams, *Development and social change in rural Egypt*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986. Des relations semblables en Inde sont discutées par A. Badhuri, *The Economic structure of backward agriculture*, Londres, Academic Press, 1983 et P. Bardhan, *Land, labor and rural poverty: essays in development economics*, Delhi, Oxford University Press, 1984.

21. Voir A. Braverman et J. Stiglitz, « Sharecropping and the interlinking of agrarian markets », *American Economic Review*, 72, 1982, pp. 27-44.

LA « FAILLITE » DE L'ETAT DANS L'APPROVISIONNEMENT ALIMENTAIRE DES CITADINS : MYTHE OU REALITE ?

Nadia KHOURI-DAGHER

Assurer à l'ensemble de la population un accès aux ressources alimentaires et maintenir à un bas niveau les prix des produits alimentaires sont parmi les rôles les plus importants que l'Etat égyptien dit se donner¹. C'est pourquoi un système très complexe a été institué, selon lequel l'Etat contrôle idéalement toute la filière alimentaire, du producteur jusqu'au consommateur.

Ce système a trois fonctions : garantir une disponibilité suffisante des produits essentiels, à travers un contrôle de l'offre ; rendre les produits financièrement accessibles au consommateur, par un contrôle des prix ; et, enfin, assurer un « minimum vital » à tous, par des subventions aux produits de base. Ainsi donc, bien qu'elles monopolisent souvent l'attention, les subventions sont loin de constituer l'unique instrument d'intervention de l'Etat dans sa volonté de prendre en charge le problème alimentaire des citoyens².

Or, de nombreux dysfonctionnements apparaissent, si bien que l'Etat ne peut remplir les trois rôles qu'il s'est assignés. Le contrôle sur les circuits de production, d'importation et de distribution ne peut être efficacement effectué, ce qui, d'une part, crée des situations fréquentes de pénurie pour certains biens et, d'autre part, rend tout contrôle des prix illusoire. En outre, un marché noir détourne des quantités importantes de produits subventionnés hors des circuits qui leur sont assignés.

Nous ferons dans une première partie une brève description de ce système très complexe de contrôle de la filière alimentaire, et des détournements, des piratages dont il est l'objet, de la part des diverses

catégories d'acteurs sociaux. Puis nous analyserons les conséquences, pour le quotidien des populations, du système tel qu'il est réellement pratiqué. Enfin nous tenterons d'évaluer le rôle effectif de l'Etat dans l'alimentation quotidienne des Egyptiens en ville, pour savoir si l'Etat est vraiment aussi incapable que la population l'affirme, ou aussi « débordé » qu'il le prétend lui-même.

1. *Le système idéal et la pratique du système*

Les subventions aux produits de base sont loin de constituer l'unique moyen d'intervention de l'Etat pour garantir aux populations urbaines un accès aux produits alimentaires. En réalité, nous avons recensé six outils d'intervention qu'utilise le gouvernement pour remplir les trois objectifs qu'il s'est assignés. Ses six outils sont :

Pour garantir l'offre des biens essentiels :

1) contrôle des quantités produites et des quantités importées.

Pour préserver le pouvoir d'achat des consommateurs :

2) une tarification, directe ou indirecte, de tous les produits alimentaires (biens non subventionnés non rationnés mais tarifés).

Pour assurer un « minimum vital » aux populations :

3) la distribution de biens subventionnés par le biais d'une carte d'approvisionnement (biens subventionnés et rationnés) ;

4) la distribution de biens subventionnés à travers un réseau de magasins d'Etat, appelés coopératives (biens subventionnés et « semi-rationnés ») ;

5) une subvention au pain (l'unique bien subventionné non rationné) ;

6) une subvention indirecte aux vendeurs de plats populaires et aux cafés (biens indirectement subventionnés).

Passons donc en revue chacun de ces instruments d'intervention, pour repérer les dysfonctionnements qui apparaissent à chaque niveau.

Contrôle de l'offre de produits alimentaires

L'Etat contrôle l'offre des produits alimentaires de base au niveau de la production et de l'importation. Ainsi, des quotas de production sont imposés aux paysans, qui chaque année doivent fournir des quantités données des principales récoltes : riz, fèves, blé, oignons, etc. Se basant sur les chiffres de production attendus pour chaque gouvernorat, les autorités du ministère de l'Approvisionnement fixent alors les quantités qui lui resteront à importer pour chaque produit, afin d'éviter des flambées de prix dues à une insuffisance de l'offre.

En fait, l'Etat rachète aux paysans les productions à bas prix, afin de pouvoir les revendre à des prix également bas à la population urbaine, ce qui équivaut, de la part des autorités, à faire subventionner par les paysans la consommation des populations urbaines, consommatrices finales de ces biens. Pour certains produits, le prix de vente

final au consommateur est même inférieur au prix d'achat au producteur. Dans ces conditions, beaucoup de fermiers préfèrent échapper au système de collecte, et, ou bien passer des accords directs avec des grossistes, voire des détaillants, qui leur offriront un meilleur prix, ou se lancer dans des productions plus rentables, dont la demande n'a fait que croître ces dernières années — fruits, légumes, élevage de volailles... Dans les deux cas, ils devront s'acquitter d'une amende pour non-fourniture des quotas, mais son montant sera de toute façon négligeable face aux bénéfices retirés (ainsi, en 1981, l'amende maximale pour non-livraison des fèves n'était que de 500 livres [une livre vaut trois ou quatre francs français] et seul le quart de la production de fèves fut commercialisé par les canaux étatiques).

Or, les quantités à importer sont fonction de la production attendue, et l'Etat a le monopole de l'importation des principaux produits³. Que des fermiers ne livrent pas ce qui était attendu crée donc des situations où le ministère de l'Approvisionnement dispose d'une offre de biens à distribuer insuffisante pour couvrir les besoins. Concrètement, pour la population, cela se traduit par des pénuries de certains produits, pendant des périodes parfois longues. En outre, les accords directs passés entre les fermiers et les marchands rendent toute tarification, au niveau des prix de gros, impossible, ce qui ne manque pas de se répercuter sur les prix de détail.

Le contrôle des prix

A peu près tous les produits alimentaires font l'objet d'une tarification, directe ou indirecte. Les légumes, qui constituent un élément essentiel dans le régime alimentaire égyptien, ont leur prix, de gros et de détail, fixé chaque semaine par une commission d'experts, à Rod el Farag, les halles du Caire, censées centraliser toute la production de fruits et légumes de la région. La viande, la volaille et le poisson font l'objet d'une tarification que doit respecter en principe chaque marchand. Tous les autres produits alimentaires — mis à part les produits considérés comme « superflus » — font l'objet d'une tarification que nous nommerons indirecte, puisqu'elle consiste en l'application de la loi sur la limitation des bénéfices, qui fixe un maximum de profits réalisables à chaque étape de la distribution, c'est-à-dire au niveau de l'importateur, de l'industriel, du grossiste et du détaillant⁴.

Evidemment, il est impossible de faire appliquer ces tarifications, directes et indirectes. Pour commencer, le marché de Rod el Farag est loin de centraliser toute la production de fruits et légumes de la région : les trois quarts des fruits et légumes transiteraient en réalité par des marchés parallèles, les commerçants en gros ou au détail venant s'y approvisionner directement — ce qui exclut toute possibilité de contrôle des prix. Quant aux produits indirectement tarifés, un système de fausses factures permet aux épiciers de prétendre les avoir acquis à des prix supérieurs aux prix réels, afin d'augmenter leur prix de vente⁵.

En outre, la loi sur la limitation des bénéfices de 1950, bien qu'amendée, n'inclut pas les nombreux nouveaux produits importés apparus sur le marché depuis une dizaine d'années, qui par conséquent ne tombent pas sous le coup de la tarification.

La carte de rationnement

La carte de rationnement a été instituée pendant la Deuxième Guerre mondiale pour faire face aux pénuries et maintenue lorsque le système d'approvisionnement et de subventions fut entièrement révisé, en 1966. L'objectif est d'assurer à l'ensemble de la population un quota minimum d'un certain nombre de produits, à des prix fortement subventionnés. Aujourd'hui, 93 % des ménages égyptiens possèdent cette carte⁶, qui leur donne droit chaque mois à des quantités déterminées de sucre, d'huile, de thé et de riz, variant en fonction de la taille du ménage.

Ces quatre produits ne sont pas distribués par des magasins d'Etat, mais par un certain nombre d'épiceries ordinaires. Ces épiceries sont répertoriées auprès du ministère de l'Approvisionnement ; chaque famille se voit assigner un *baqqal tamwin*, épicier de l'approvisionnement, dans son quartier de résidence, si bien que chaque famille ne peut retirer sa ration mensuelle que chez un seul épicier : celui-ci reçoit chaque mois du ministère de l'Approvisionnement les quantités de rations correspondant au nombre de familles enregistrées auprès de lui.

Parce que cet épicier est l'épicier du quartier, que les ménagères le connaissent personnellement, qu'elles connaissent parfaitement les rations auxquelles elles ont droit, parce que le ministère se fait un devoir de toujours assurer avec régularité la livraison de ces rations mensuelles, 92 % des ménages possédant la carte de rationnement disent recevoir régulièrement leurs rations. De fait, dans les conversations courantes, et dans la presse, qui est un bon révélateur des préoccupations quotidiennes, jamais aucune récrimination n'apparaît à propos de la carte de rationnement, dont le fonctionnement est, au contraire, donné comme modèle de réussite pour la distribution des produits subventionnés aux « ayants droit », par opposition au système des coopératives.

Les magasins d'Etat ou coopératives

Ce que tout le monde nomme coopératives (*gam'iya*) sont en réalité des magasins d'Etat, qui n'ont rien d'un système coopératif⁷. Deux mille points de vente de ces magasins existent pour le seul Caire. Ils vendent :

- des rations supplémentaires des quatre produits qu'assure la carte de rationnement, mais à des prix moins fortement subventionnés ;
- des produits subventionnés autres que les quatre produits, auxquels chaque famille a droit, sur présentation de la carte de rationnement, tous les mois ; les quantités dépendent de la taille du ménage.

Ces produits sont : la viande, le poulet, le poisson, la farine, le savon, les pâtes⁸ ;

— des produits non subventionnés, alimentaires et non alimentaires, vendus à des prix censés être inférieurs à ceux du marché : produits d'épicerie tels que fromages importés et locaux, olives, détergents, confitures locales, beurre clarifié, etc., et, depuis peu, également des fruits et des légumes.

Malgré de nombreux contrôles⁹, les coopératives sont le centre d'un florissant marché noir, qui détourne une grande partie des marchandises¹⁰. Cet état de choses est rendu possible parce que les livraisons du ministère de l'Approvisionnement sont irrégulières, le ministère n'étant pas toujours capable d'assurer une offre suffisante. Quand une ménagère se présente pour acheter le sucre ou l'huile auxquels elle a droit, elle n'a donc aucun moyen de contrôler si ces produits sont effectivement manquants, ou s'ils n'ont pas été détournés par les employés de la coopérative¹¹.

Le pain

Le pain est le bien le plus important, en volume et en coût, de tous les produits subventionnés : 44 % du total des subventions alimentaires en 1981-1982 étaient destinées au blé et à la farine¹² (pain et farine représentent 42 % des calories consommées en ville).

Le pain est le seul produit subventionné qui ne soit pas rationné, et dont la distribution ne soit pas directement contrôlée par les autorités. En effet, la majorité de la farine subventionnée est vendue à des boulangeries répertoriées auprès du ministère de l'Approvisionnement, et en principe contrôlées, pour s'assurer que les poids et prix des pains sont respectés¹³. Toutefois, les boulangeries ne commercialisent pas elles-mêmes leur production, mais passent par d'autres magasins ou des vendeurs ambulants. Dans les faits, donc, il est impossible de contrôler toutes les boulangeries, tous les points de vente, ainsi que les marchands ambulants, si bien que les plaintes sur la taille, le prix, et la qualité du pain sont nombreuses dans les conversations courantes.

Les biens indirectement subventionnés

La restauration de rue joue un rôle fondamental dans l'alimentation des citadins d'aujourd'hui. Plats et sandwiches de fèves (*foul* ou *taamiyya*), de fromage, d'œufs, plats de *kochari* (mélange de riz, de pâtes et de lentilles) constituent une part importante de l'alimentation quotidienne des travailleurs, étudiants, et même des familles en ville. Il suffit de se promener dans les rues de n'importe quel quartier de la ville pour être frappé par la multitude d'échoppes vendant des plats ou sandwiches tout préparés, et par le nombre de personnes qui, à toute heure du jour ou de la nuit, s'y restaurent. La subvention apportée aux produits per-

mettant de préparer ces plats ou snacks est donc fondamentale. Les cafés populaires bénéficient même de thé et de sucre subventionnés, pour répondre à un besoin essentiel des populations masculines en ville : les heures passées au café.

Afin de recevoir des matières premières subventionnées, les restaurateurs populaires doivent être inscrits auprès du ministère de l'Approvisionnement, qui leur alloue des rations des différents produits. Or, le plus souvent, les rations distribuées ne suffisent pas à satisfaire la demande des clients, si bien que les restaurateurs doivent se fournir sur des circuits parallèles — il n'est guère étonnant qu'ils soient parmi les tout premiers clients du marché noir créé autour des coopératives. Ceci les amène en conséquence à pratiquer des prix supérieurs aux prix prévus par la tarification des plats préparés, basée sur des matières premières subventionnées. Comme pour le pain, le moyen de contourner la loi est alors de préparer des portions plus petites au même prix, ou bien à peine plus grandes pour un prix nettement plus élevé.

L'Etat a ainsi mis en place un système très sophistiqué, qui lui donne un contrôle virtuel de toute la filière alimentation. Cependant, comme dans d'autres domaines, c'est précisément parce qu'il veut tout contrôler, trop contrôler, qu'il semble échouer à remplir cette fonction¹⁴. L'Etat veut paraître autoritaire, mais les amendes prévues en cas de délits sont ridicules par rapport aux bénéfices retirés en tournant la loi, aussi bien pour le paysan qui ne livre pas son quota de production que pour le commerçant qui ne respecte pas la tarification. De même, l'Etat instaure un système de magasins d'Etat pour distribuer des produits subventionnés, mais oublie de prendre en compte le fait qu'un employé d'une coopérative a sans doute plus le sens de son intérêt personnel que le sens civique qui lui interdirait certaines pratiques. Voyons maintenant ce que cette situation signifie, au jour le jour, pour les familles.

2. Le problème alimentaire au quotidien

Un état permanent de pénurie

Comme nous l'avons vu, le système de collecte des récoltes de base et de quasi-monopole par l'Etat des importations conduit à des situations de pénurie pour certains biens. Toutefois, les pénuries se font trop fréquentes et trop longues, surtout ces dernières années, pour que la cause en soit uniquement une insuffisance de l'offre. Et le gouvernement ne ment pas tout à fait en disant que tout est disponible mais que le problème se situe au niveau d'une mauvaise distribution.

En réalité, le fait que les produits essentiels — sucre, riz, farine, huile, fèves, notamment — ne puissent pas être achetés en dehors de l'« épicier de l'approvisionnement » et des coopératives (car les

quantités dont dispose le ministère de l'Approvisionnement sont presque entièrement distribuées par ces deux canaux), explique bien des choses. Certes, de l'huile ou du riz importés sont en vente dans les épiceries, mais à des prix tels qu'ils constituent des aliments de luxe ¹⁵. Mais, par exemple, le sucre est totalement absent des épiceries, mis à part, occasionnellement, dans quelques supermarchés de quartiers aisés.

Comme des pénuries peuvent apparaître à tout moment, les réflexes des ménagères sont de tenter de constituer des réserves, d'autant qu'il s'agit de produits dont on ne peut se passer. Ceci conduit à des comportements d'achat qui peuvent sembler irrationnels — acheter au-delà de ses besoins immédiats et stocker chez soi des quantités importantes — mais qui le sont si l'on comprend que la crainte de la pénurie est toujours présente, et que se procurer ces biens auprès des coopératives a nécessité de longues heures d'attente, de bousculades et de fatigue ¹⁶. Or il est évident que ces comportements, en des périodes où tout est disponible, conduisent vite à des situations de pénurie — les Françaises s'en souviennent, qui ont subitement stocké, en 1968, l'huile et le sucre. Autrement dit, aux pénuries effectives au niveau de l'offre s'ajoutent celles qui sont engendrées par les comportements des consommateurs égyptiens, comportements qui tendent à renforcer le cercle vicieux d'un état de pénurie : il y a pénurie, donc on stocke, par crainte d'une nouvelle pénurie, donc on crée une nouvelle pénurie, donc on stocke, etc.

Pour finir, il est évident que les situations de pénurie désavantagent en premier lieu les familles pauvres, qui ne disposent ni des liquidités financières, ni des moyens de transport, ni des capacités de stocker, ni des connections sociales, qui leur permettraient d'acheter de grandes quantités à la fois.

Une hausse alarmante du niveau des prix alimentaires

On ne peut que sourire en observant le rituel des ministres de l'Approvisionnement qui, en janvier, font des déclarations assurant aux populations que l'année qui vient ne connaîtra pas de hausse des prix. En fait, non seulement les prix augmentent, mais ils augmentent à un rythme de plus en plus rapide. Et, alors que l'accent doit être mis tout particulièrement sur le contrôle des prix alimentaires, leur indice croît plus rapidement que celui des produits alimentaires (tableau 1).

Le signe le plus éloquent des dimensions prises par le problème des prix alimentaires ces dernières années sont les pleines pages que lui consacrent très fréquemment les journaux. Autrement dit, le prix du beurre n'est plus une question dont parlent seulement les ménagères sur le pas de leur porte, mais a atteint les dimensions d'un problème national, de première importance.

Tableau 1
*Evolution de l'indice des prix à la consommation
(en ville)*

	1971	1973	1975	1977	1979	1981
Indice général	114	122	149	191	233	311
Alimentation	117	131	171	231	277	401

Source : H. Alderman, J. Von Braun, S. Ahmed Sakr, *Egypt's food subsidy and rationing system : a description*, International Food Policy Research Institute, Washington, 1982, p. 20.

Notons que, ces dernières années, les services des ambassades française et américaine évaluent l'inflation aux alentours de 30 % par an.

Concrètement, pour les populations, ces chiffres signifient qu'il n'y a plus de « plats du pauvre » : « la goyave, qui était le fruit du pauvre, on ne peut même plus l'acheter », « la *halawa*, qui était le dessert du pauvre, est devenue inabordable », entend-on souvent dire. Et même ces « plats du pauvre » par excellence que sont le traditionnel plat de fèves mijotées (*foul*) et les beignets de fèves (*ta'amiya*) ont vu leur prix terriblement grimper.

Des coopératives qui ne bénéficient pas en priorité aux plus défavorisés

Le deuxième grand problème débattu dans la presse autour de la question alimentaire, outre le problème des prix, concerne les « ayants droit » aux produits subventionnés et l'éviction de ceux qui sont déjà les plus défavorisés du système de distribution étatique. Ces débats ne portent pas sur les produits subventionnés vendus sur présentation de la carte de rationnement, dont l'efficacité est établie, mais sur l'accès des populations démunies aux coopératives, l'autre source de produits subventionnés.

Une étude effectuée récemment a clairement montré que les coopératives bénéficient surtout aux classes moyennes et aisées. Cette étude révélait que, plus le revenu augmente, plus les quantités achetées dans les coopératives sont importantes. Or, il ne saurait s'agir là d'une simple corrélation revenu/quantité consommée, qui traduirait le fait que les riches consomment davantage : car les auteurs ont montré que les populations les plus pauvres doivent s'approvisionner sur le « marché libre », c'est-à-dire sur le marché noir pour les produits essentiels, pour compléter les quantités obtenues par la carte de rationnement et les coopératives. Le tableau suivant, tiré de cette étude, se passe de commentaires.

Approvisionnement alimentaire

Tableau 2
*Quantités achetées à la coopérative
selon le revenu (grammes/personne/mois)*

Familles urbaines classées
par tranches de revenus

	1 ^{er} groupe	2 ^e groupe	3 ^e groupe	4 ^e groupe
% des familles	29	27	25	19
Produit :				
Sucre	297	448	473	759
Huile	82	111	146	220
Riz	145	280	352	465
Poulet	209	282	322	469

Source : Alderman et Von Braun, *The effects of the Egyptian food ration and subsidy system on income distribution and consumption*, International Food Policy Research Institute, Washington, D.C., 1984 (calculé d'après les tableaux 10 et 12).

Plusieurs facteurs rendent compte de ce différentiel d'accès aux coopératives. Et d'abord une raison simple, pratique. Alors que l'on a intérêt à acheter à chaque fois le maximum auquel on a droit dans une coopérative, les femmes des milieux pauvres ne peuvent pas toujours déboursier des sommes importantes, d'autant qu'elles reçoivent le plus souvent au jour le jour, de leur mari, l'argent destiné aux dépenses du ménage.

En outre, les coopératives ne sont pas également réparties dans la ville, et beaucoup des nouveaux quartiers de la périphérie, largement peuplés de familles au niveau socio-économique bas, sont encore sous-équipés en magasins d'Etat. Ainsi dans un quartier récent qui compte 80 000 habitants, seuls deux points de vente ont été installés, alors que dans certaines rues populaires du centre-ville, deux coopératives peuvent être éloignées d'à peine cinquante mètres.

Enfin, il est clair que certains « réseaux d'influence » peuvent être nécessaires pour être assuré d'être servi lorsque les quantités de biens sont limitées, comme il peut être opportun de pouvoir « remercier » de façon raisonnable l'employé d'une coopérative qui vous annonce l'arrivée d'un stock d'huile ou de riz, et vous en réserve. Les journaux dénoncent à l'occasion certaines pratiques de personnes « qui viennent se prévaloir de leur position ou de leur grade pour obtenir des biens sans la carte de rationnement »¹⁷. Or, il est évident que les mieux placées en ce domaine ne sont guère les familles de travailleurs de la construction ou de vendeurs ambulants...

Un « *minimum vital* » assuré

La carte de rationnement apparaît finalement, avec la subvention au prix du pain, comme le seul moyen vraiment efficace de venir en aide aux plus défavorisés. Parmi les familles qui possèdent la carte, plus de 90 % disent recevoir leur dû de façon régulière. Les raisons de ce succès, nous les avons déjà mentionnées. En premier lieu, l'Etat se fait une priorité d'assurer l'approvisionnement régulier des épiciers chargés de distribuer les biens concernés. Un autre facteur non négligeable est que l'épicier chez qui l'on va chercher sa ration mensuelle est aussi l'épicier du quartier, que l'on connaît, qui vous connaît, à qui distribuer les rations ne rapporte guère sur le plan financier, mais qui, à cause de liens personnalisés avec les habitants du quartier, peut difficilement essayer de les berner. A moins qu'il ne soit tout simplement motivé par le désir de se constituer une clientèle fidèle (deux facteurs sans doute mêlés, dans la réalité).

Ainsi, les liens particuliers qui unissent l'épicier aux familles qu'il doit servir expliquent-ils en grande part le succès de la carte de rationnement, et permettent de comprendre, *a contrario*, pourquoi le système des coopératives échoue : dans ce dernier cas, la relation de la ménagère à l'employé est totalement dépersonnalisée — le contact n'ayant lieu qu'une fois par mois, et dans des conditions de bousculade et de désordre telles que l'on peut à peine parler de contact — et l'employé n'a, par ailleurs, rien à attendre des personnes qu'il sert. Ceci explique qu'il soit tenté de favoriser des personnes avec qui il a des liens personnels, ou dont il peut attendre quelque chose, récompense financière, mais aussi, peut-être, emploi pour un fils ou introduction dans telle administration pour un neveu.

Les Egyptiens se trouvent confrontés à une situation paradoxale : d'un côté, l'Etat affirme qu'il prend en charge leur sécurité alimentaire et bâtit un système très complexe dans ce but ; de l'autre, les réalités du quotidien trahissent l'apparente incapacité de l'Etat à remplir le rôle qu'il s'est assigné. Cette situation leur est familière : dans d'autres domaines également, les contradictions entre le discours d'un Etat qui affirme prendre en charge les citoyens, et la réalité, abondent. Par exemple, quand l'Etat institue la gratuité de l'enseignement public, mais qu'un racket est organisé par les enseignants, contraignant les élèves à prendre des leçons particulières s'ils désirent réussir aux examens ; quand il dit garantir à tout diplômé un emploi dans le secteur public, mais qu'il faut attendre deux ou trois ans l'attribution d'un poste, au demeurant fort mal rémunéré ; ou encore dans le domaine de la santé qui, quand elle est gratuite, est de si mauvaise qualité que même les familles les plus pauvres préfèrent consulter des médecins privés. Le discours de l'homme de la rue, pour ces raisons, est souvent tissé de critiques et de déceptions. Toutefois, on peut se demander si le fossé est vraiment aussi grand entre les promesses et les réalisations, autre-

ment dit, si l'échec de l'Etat à remplir le rôle d'Etat-Nourricier qu'il s'assigne est aussi évident que les apparences ou les discours de la rue le laissent imaginer.

3. Le rôle fondamental de l'Etat dans l'alimentation des citadins

Un Etat nourricier

Tout concourt à donner du système de contrôle alimentaire de l'Etat l'image de la faillite : aussi bien les discours entendus — conversations quotidiennes des ménagères, articles dans la presse sur l'étendue des dysfonctionnements — que la réalité observée — queues interminables devant les magasins d'Etat, prix alimentaires toujours supérieurs aux tarifications, etc. D'autre part, les discours entendus mentionnent tous l'éviction du système de subventions dont seraient victimes les classes les plus défavorisées.

Pourtant, il est nécessaire de dépasser le niveau des apparences pour mieux cerner l'impact réel du système étatique sur les familles. Ainsi, une étude des budgets et des sources d'approvisionnement des familles par niveau socio-économique, dont les résultats peuvent être tenus pour fiables étant données les méthodes d'enquêtes et d'échantillonnage révèle des faits qui vont à l'encontre des idées reçues (tableau 3).

D'abord, pour près des 30 % des familles urbaines qui sont au bas de l'échelle sociale, plus du quart du budget alimentaire est consacré à des biens dont la distribution est assurée, directement ou non, par l'Etat (c'est-à-dire le pain, les produits de la coopérative, et de la carte de rationnement). Mais surtout, si l'on considère non plus ce que ces biens représentent en termes de dépenses mais en termes de calories, l'on s'aperçoit qu'ils constituent près des trois quarts des calories consommées par ces familles. Pour plus de la moitié des familles urbaines, c'est environ 70 % de l'apport calorique quotidien qui est assuré par des produits subventionnés.

En outre, alors que nous avons indiqué que l'usage des coopératives croissait avec le revenu (ce que le tableau confirme, si l'on considère ce qu'elles représentent en termes de calories consommées), il devient clair que, si l'on considère non pas les quantités absolues consommées mais les quantités relatives, les canaux étatiques jouent un rôle bien plus important comme source d'approvisionnement pour les couches les plus pauvres. Ainsi, 10 % seulement du budget familial, chez le cinquième le plus riche des familles, passe par ces canaux.

Tableau 3. *Dépenses alimentaires des ménages en ville et sources des calories*

Familles urbaines classées par tranches de revenus				
	Groupe 1	Groupe 2	Groupe 3	Groupe 4
% de familles	29	27	25	19
% des dépenses totales des familles	12	18	26	44
% de l'alimentation dans le budget fam.	63	56	51	39
% des dépenses ali- ment. passant par les canaux étati- ques	26	19	15	10
Ration calorique moyenne	2.300	2.800	2.900	3.200
Source des calories (%)				
Carte de rationn.	19	17	15	12
Coopératives	5	6	6	7
Pain et farine	49	45	42	35
Total	73	68	63	54

Familles rurales classées par tranches de revenus				
	Groupe 1	Groupe 2	Groupe 3	Groupe 4
% de familles	27	28	25	20
% des dépenses totales des familles	12	20	27	41
% de l'alimentation dans le budget fam.	68	65	61	48
% des dépenses ali- ment. passant par les canaux étati- ques	18	12	9	7
Ration calorique moyenne/cap.	2.300	2.600	2.700	3.200
Source des calories (%) :				
carte de rationn.	15	12	10	8
Coopératives	1	1	1	2
Pain et farine	34	25	19	19

Source : Alderman et Von Braun, *op. cit.*, d'après les tableaux 9 et 14.

Ainsi donc, nous pouvons corriger l'image répandue de l'échec supposé du système de distribution alimentaire en ville :

— pour la totalité des familles urbaines, plus de la moitié de l'apport calorique quotidien est assuré par des biens subventionnés par l'Etat, et cette proportion croît en fonction inverse du revenu, jusqu'à atteindre plus de 70 % de l'apport calorique pour les plus pauvres ;

— pour 29 % des familles urbaines les plus pauvres, ces produits absorbent le quart du budget familial de l'alimentation ;

— d'autre part, le tableau fait apparaître un très net différentiel entre la campagne et la ville. Nous avons montré ailleurs comment toute la politique alimentaire était biaisée en faveur des citadins¹⁸. Si le gouvernement justifie cette préférence par la possibilité d'une auto-consommation dans les campagnes, qui rend moins nécessaire la disponibilité de biens subventionnés, il reste frappant que la part de ces derniers dans les achats des ménages (et non seulement dans la consommation, ce qui serait compréhensible du fait de l'auto-consommation) soit plus faible chez les familles paysannes !

— autrement dit, le rôle de l'Etat — à travers les produits qu'il subventionne — est énorme dans l'alimentation des Egyptiens en ville, et on ne peut parler ici de faillite.

L'apparence de la faillite

Il n'en reste pas moins qu'il suffit d'avoir vécu au Caire pour se rendre compte que l'approvisionnement alimentaire constitue vraiment un problème quotidien. La hausse alarmante des prix et la fréquence des pénuries de biens essentiels sont une réalité que personne ne peut nier. Il nous semble que les jugements sur la faillite de l'Etat en matière alimentaire proviennent d'un amalgame entre le rôle de l'Etat comme contrôleur des marchés, instance devant assurer une offre suffisante de biens et un égal accès aux magasins d'Etat (où en effet il manque à son rôle), et comme celui qui doit assurer la distribution de produits subventionnés (ce que par contre il réussit plutôt).

Nous avons mentionné l'efficacité de la carte de rationnement, détenue par la très grande majorité des ménages. En outre, si les inégalités d'accès aux coopératives ont été soulignées, il faut rappeler que, par rapport aux produits de la carte ou au pain, les produits distribués par la coopérative restent marginaux, représentant une part infime de la consommation quotidienne, même chez ceux qui en bénéficient le plus. Autrement dit, tout se passe comme si l'on oubliait volontiers l'efficacité réelle du système de la carte de rationnement et de la subvention au pain¹⁹, pour se concentrer sur celui, plus marginal, des coopératives, dont nous avons vu en quoi il constituait un système inégalitaire. Et c'est autour du problème d'accès aux coopératives que les journaux publient des reportages qui occupent des pages entières, avec photographies des files d'attente, descriptions des querelles et des brutalités qui s'y déroulent...

Le discours sur l'échec de l'Etat n'est toutefois pas centré uniquement sur la question des coopératives, mais aussi sur la hausse des prix, et les pénuries, deux fléaux bien réels.

Parce que l'Etat prétend assurer maintes fonctions à la fois (subventionner, distribuer, tarifier, assurer une offre suffisante...), son échec dans certaines tâches (garantir à tous un accès égal aux coopératives, assurer le contrôle des prix et un approvisionnement régulier en biens) le discrédite aux yeux du public, pour l'ensemble de son intervention dans le domaine alimentaire. On ne cherche pas tant à mettre en évidence les succès obtenus qu'à souligner les échecs; le jugement final est celui de l'incapacité de l'Etat à remplir son rôle.

Le domaine alimentaire est un domaine trop stratégique, tant au niveau du gouvernement (les subventions représentaient en 1984-1985 18 % des dépenses publiques courantes, et l'alimentation seule absorbe près de 70 % du montant total de cette somme)²⁰ que des ménages (pour les trois quarts des familles, le poste alimentaire constitue plus de la moitié du budget familial) pour que l'on ne s'interroge pas sur quelques faits relevés.

D'abord, concernant l'« échec » de l'Etat à contrôler les prix, à assurer à tous un égal succès aux coopératives, à combattre les pénuries de biens essentiels, on peut se demander si, derrière d'apparents échecs du gouvernement à appliquer la loi, ne se cachent pas d'autres stratégies étatiques, qui dépassent le simple cadre de l'alimentaire. Ainsi, plutôt que d'adopter une vision par défaut de l'Etat égyptien (qui serait « débordé », « impuissant », etc.), peut-être vaut-il mieux chercher à comprendre l'éventuelle fonction politique de ces dysfonctionnements mêmes (évidente dans certains cas, comme le biais urbain du système, plus dissimulée ailleurs).

Ensuite, il s'agit de mieux cerner les perceptions des populations face au problème alimentaire et au rôle de l'Etat en la matière. En effet, il est tentant de s'en tenir à ce que l'on entend dans les conversations courantes, qui exprime l'incapacité de l'Etat à remplir le contrat social qui lie les deux parties. Néanmoins, nous avons montré à quel point le rôle de l'Etat était important dans l'alimentation quotidienne des citoyens, à travers la distribution de produits et de pain subventionnés. La vraie perception du rôle de l'Etat par les populations n'est donc peut-être pas celle qui transparaît à travers leurs discours, et il faut la chercher ailleurs — dans leurs pratiques, leurs stratégies quotidiennes d'accès aux ressources alimentaires.

Enfin, on peut légitimement chercher à connaître la fonction de l'étalage par le gouvernement des dysfonctionnements touchant un système dont il est censé avoir le contrôle. Si, comme nous l'avons vu, les subventions jouent malgré tout un rôle considérable dans l'approvisionnement des familles en ville, quel but l'Etat poursuit-il en mêlant dans les articles de sa presse officielle, de la même façon que l'homme de la rue dans son raisonnement, tous les rôles qu'il

s'assigne dans ce domaine, les réalisations concrètes (la subvention au pain, la carte de rationnement) se trouvant de ce fait éclipsées par les échecs ?

La poursuite de ces réflexions exige que l'on dépasse la vision d'un système qui servirait uniquement à contrôler la filière alimentaire. En effet, ainsi que les princes en tous lieux et de tous temps l'ont compris, le domaine alimentaire est un domaine qui dépasse les simples questions d'intendance. Autrement dit, distribuer du pain au peuple peut naître d'autres motivations que celle de vouloir le nourrir...

CIRE, EHESS, ORSTOM, Paris, juin 1987

NOTES

Préambule

Notre recherche a été rendue possible grâce au soutien du Département urbain de l'ORSTOM et à un accueil scientifique au CEDEJ, au Caire, pendant l'année 1986. Elle s'intègre par ailleurs dans un ensemble d'études menées au sein du groupe « Alimentation et Energie dans les PVD » de l'université des Nations Unies. Que ces trois équipes soient ici remerciées de m'avoir permis de mener ce travail dans les meilleures conditions.

Pour cette étude, nous avons utilisé quatre types de sources :

— les données officielles concernant le fonctionnement théorique du système étatique de contrôle de la distribution alimentaire (c'est-à-dire ce que les rapports officiels en dévoilent), et des études techniques sur la question ;

— les informations sur le fonctionnement réel du système, les irrégularités, les détournements, etc., ont été obtenues grâce à un travail de terrain dans un quartier populaire du Caire effectué pendant l'année 1986 ;

— la presse écrite, essentiellement le quotidien *El Ahram*, pour enrichir ces deux groupes de données, de par le double caractère de ce journal : à la fois organe de presse (donc : reportages « sur le vif » dans les queues des magasins d'Etat, c'est-à-dire informations « de terrain » venant compléter les nôtres), et organe officieux du gouvernement (donc : pleines pages de quasi publicité pour le ministère de l'Approvisionnement, description détaillée des instruments de contrôle en la possession des autorités, des nouvelles lois, etc.) ;

— enfin, tout simplement, ayant effectué plusieurs longs séjours dans la ville du Caire, nous avons personnellement vu en quoi consistait le problème des pénuries, nous nous sommes fourni sur le marché noir, bref nous avons fait l'expérience concrète des dysfonctionnements du système.

1. Le plan quinquennal 1978-1982 résumait ainsi les cinq principales tâches du gouvernement :

- a) garantir un emploi et un revenu à tous ;
- b) fournir des services sociaux (logement, santé, éducation, et autres) ;
- c) protéger le consommateur de l'augmentation des prix ;
- d) gérer les services publics et les principales unités de production ;
- e) rendre disponibles au public les biens alimentaires nécessaires et les autres, à des prix inférieurs à leur coût réel pour le gouvernement. (Souligné par nous.)

2. Les subventions en Egypte ne concernent pas seulement les produits alimentaires, mais tous les produits et services considérés comme essentiels. C'est ainsi que l'énergie (essence, électricité), l'eau, les transports, mais aussi certains matériaux de construction, les engrais, certains textiles, et même certains produits comme le papier servant aux journaux et celui des cahiers d'écolier, sont subventionnés.

3. L'Etat était, jusqu'à l'an dernier, l'unique importateur de produits alimentaires de base. En juillet 1986, une loi autorisait le secteur privé à importer certains produits (comme le sucre) — mais leur distribution devait de toute façon passer par le ministère de l'Approvisionnement.

4. Il s'agit du décret-loi n° 163 de 1950, « concernant la tarification obligatoire et la détermination des profits ». Cette loi ne concerne pas uniquement les produits alimentaires, mais une foule de produits, depuis les machines à tisser jusqu'aux machines à écrire, en passant par les cigarettes et les réveils-matins.

5. Ces opérations sont tellement connues que, dans les dénonciations périodiques des détournements de la loi, dans la presse officieuse, l'on peut trouver le « mode d'emploi » pour de telles pratiques.

6. Alderman et Von Braun, *The effect of the Egyptian food ration and subsidy system on income distribution and consumption*, International Food Policy Research Institute, Washington D.C., 1984.

7. Ces magasins appartiennent à trois compagnies : El Ahram, El Nil, et la Compagnie Alexandrine de Distribution, les deux premières étant présentes au Caire, la dernière à Alexandrie, comme son nom l'indique.

8. Ces produits, mis à part la viande et la volaille, étaient auparavant disponibles sans limites de quantités — celles-ci dépendaient des stocks (d'où notre appellation, pour ces produits, de « semi-rationnés »). Aujourd'hui, des quantités maximales sont fixées à l'achat, et tout achat doit en principe être reporté sur la carte de rationnement.

9. Pour tout achat, un triple contrôle est institué, car trois opérations sont nécessaires pour se procurer les marchandises : un employé délivre le bon, un autre encaisse, et un troisième délivre les marchandises. En outre, chaque achat doit être enregistré sur un livre.

10. En effet, des revendeurs et revendeuses professionnels rachètent des marchandises, s'arrangeant avec des employés complaisants, quand ce ne sont pas les employés qui traitent directement avec les clients finaux, prélevant au passage, comme il est normal, une petite taxe, prix de leurs services. Pour plus d'informations sur le fonctionnement du marché noir, voir Khouri-Dagher, « Food and Energy in Cairo : provisioning the Poor », United Nations University, Food-Energy Programme, Paris, 1987.

11. Pour enrayer ces opérations illégales, le gouvernement a imposé en octobre 1984, à chaque acheteur, de se présenter avec sa carte de rationnement pour effectuer un achat à la coopérative, ces achats étant enregistrés sur la carte elle-même, afin d'éviter à un individu d'acheter plus que son dû. Néanmoins, les dates et qualités des achats effectués sont le plus souvent illisibles sur la carte, et il ne semble pas que cette mesure ait pu mettre un frein aux complaisances des employés, qui ont tout à gagner du système actuel.

12. I. El Issawy, *Subsidization of food products in Egypt*, United Nations University, Food-Energy Nexus Programme, 1986.

13. Onze variétés de pains sont répertoriées, et les instructions du ministère de l'Approvisionnement précisent le poids, le degré d'humidité, et le prix de chaque type de pain. Dans la réalité, toutefois, trois types de pains sont les plus répandus : le traditionnel pain *baladi*, pain plat et rond, le pain *shami*, plat mais de farine blanche, et le pain *fino*, pain blanc de la forme d'une petite baguette. Toutefois, les variations sur la taille et le prix de ces trois pains, et en particulier des deux premiers, sont dans la pratique, infinies...

14. Voir par exemple l'analyse que fait R. Ilbert sur le développement urbain du Caire. Pour la construction comme pour la distribution alimentaire, c'est la multiplication des instances de contrôle et de réglementation qui, paradoxalement, crée l'illégalité, les pratiques parallèles, les dysfonctionnements (R. Ilbert, « Le Caire : à la recherche d'un modèle », dans *Politiques urbaines dans le monde arabe* (Metral et Mutin, Eds), Edition Maison de l'Orient, Lyon, 1984.

15. Ainsi on peut acheter, dans certaines épiceries, et dans tous les supermarchés, du riz Uncle Ben's, de l'huile Lesieur, du thé Twinning's, du savon Lux... mais à des prix qui représentent jusqu'à dix fois le prix de ce type de produits s'ils sont achetés à travers les coopératives ou avec la carte de rationnement.

16. C'est ce que, en langage économique, on appelle « coût d'acquisition » d'un produit, qui s'ajoute à son prix d'achat. Notons que les ménagères égyptiennes, aussi

naturellement que M. Jourdain de la prose, font de l'analyse économique, quand elles englobent la fatigue et le temps passé dans ce qu'elles auront « donné » (c'est-à-dire dépensé) pour obtenir un produit.

17. *El Ahrām*, 5 août 1986. Ces propos sont les paroles mêmes du Directeur de la compagnie El Ahrām de coopératives.

18. N. Khouri-Dagher, « La survie quotidienne au Caire : l'accès aux aliments », *Economie et Humanisme*, n° 282, mars-avril 1985.

19. Certes, étant donnée la dimension du problème du gâchis du pain, on pourra contester l'efficacité de la subvention à la farine. Toutefois, il faut, comme toujours en économie, distinguer deux niveaux d'analyse. Le gâchis du pain représente une perte énorme pour le gouvernement, évaluée à plusieurs centaines de millions de livres. Au niveau de l'économie nationale, ce gâchis constitue bien sûr un problème majeur, et on ne saurait parler d'efficacité. Par contre, pour les populations, le gâchis du pain signifie au contraire que le produit se trouve en abondance, et à un prix bas, ce qui nous amène à porter un jugement d'efficacité. Cette confusion entre ce qui est mauvais pour l'économie nationale et bon pour les gens (ou vice-versa) est fréquente. Un ancien président du Brésil, interrogé sur la situation de son pays, disait : « Le Brésil va bien, mais la population va mal. »

20. Issawy *op. cit.*

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

- ALDERMAN H., VON BRAUN J., SAKR A.S., 1982, *Egypt's food subsidy and rationing system : a description*, Egyptian Public Food Program Study, International Food Policy Research Institute, Washington D.C.
- ALDERMAN H., VON BRAUN J., 1984, *The effect of the Egyptian Food ration and subsidy system on income distribution and consumption*, Egyptian Public Food Program Study, International Food Policy Research Institute, Washington D.C.
- CAPMAS (Central Agency for Public Mobilization and Statistics), 1978, *Assembled results of the four rounds household budget sample survey in the ARE*.
- CAPMAS, 1984, « Istihlāk, al-silā' fi jumhūriyat misr el 'arabiya' - 1982-1983 », réf. 84/12524-71.
- CEDEJ, *Revue de la Presse Egyptienne*, n° 16/17, mai 1985 (Dossier « Subventions », préparé par T. Aclimandos).
- CEDEJ, *Revue de la Presse Egyptienne*, n° 20, été 1986 (Dossier « Les produits frais, la tarification, les marchés », préparé par C. Vaugon).
- EGYPTIAN NATIONAL NUTRITION INSTITUTE, 1980, *ARE Nutrition Status Survey*.
- GOULI A., 1981, « Food security program in Egypt », in Valdès, A. (éd.), *Food security for developing countries*, Westview Press, Boulder, Co.
- IKRAM K., « Meeting the social contract in Egypt », *Finance and Development*, sept. 1981.
- EL ISSAWY I., 1985, *Subsidization of food products in Egypt*, United Nations University, Food/Energy Nexus Programme, Paris.
- KHOURI-DAGHER N., « Survivre au Caire : l'accès aux aliments », *Economie et Humanisme*, n° 282, mars-avril 1985.
- KHOURI-DAGHER N. *Food and energy in Cairo : provisioning the poor*, Food/Energy Nexus Programme, United Nations University Publications, Paris, 1987.
- KORAYEM K., 1981, « The rural-urban income gap in Egypt and biased agricultural policy », *Social Problems*, vol. 28, n° 4, April 1981.
- SOLIMAN I., *Food Security in Egypt, Agricultural Development Systems Project*, ARE Ministry of Agriculture, University of California, Economics Working Paper n° 97.
- TUBIANA L., « L'Egypte : agriculture, alimentation, géopolitique des échanges », *Maghreb-Machrek*, n° 91, mars 1981.

Published Weekly, except the last two issues which are published bi-weekly
Subscription price, Five Dollars per Annum in Advance
Single Copies, Fifteen Cents
Entered as Second-Class Matter, October 3, 1917
Postpaid
Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917
Authorized Second-Class Mail Matter
Postage paid at Chicago, Ill.
Postmaster: Send address changes in this journal to THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill.
Copyright, 1928, by The American Medical Association
Printed at the Chicago Press and Publishing Co., Chicago, Ill.

DES AGRICULTURES EGYPTIENNES

Irrigation et système de cultures dans le Sa'id égyptien (1912-1940)

François IRETON

On voudrait aborder ici quelques aspects du problème posé par l'étude diachronique des diversités et des spécificités régionales agricoles qui prennent place en Egypte au long de la vallée du Nil, de la basse Nubie (région immédiatement en amont d'Assouan et maintenant recouverte par les eaux du haut barrage) aux abords du Caire. Ce problème est peu souvent explicité, que ce soit dans la littérature consacrée à l'histoire économique et sociale « contemporaine » (XIX^e-XX^e siècles) des structures agraires égyptiennes, ou dans les études de sciences sociales portant sur la situation actuelle de l'agriculture de ce pays.

Il a donc semblé nécessaire, en premier lieu, de faire le point sur la faible prise en compte, dans la production scientifique, des diversités régionales de l'Egypte rurale, d'émettre quelques hypothèses sur les raisons de cette lacune et de tenter de décrire la conception dominante de l'espace agricole égyptien qui en est le corrélat. L'on proposera ensuite quelques éléments d'analyse en termes d'espaces socio-économiques « construits », donc relativement abstraits, dont on décrira les articulations, les transformations et les recompositions durant la période de l'entre-deux-guerres en ne retenant — provisoirement — parmi les registres spaciaux analysables que ceux qui concernent l'espace hydraulique d'irrigation et celui des systèmes de cultures.

1. La conception de l'espace agricole égyptien : de l'intégration à l'uniformité

A une époque où, dans beaucoup de pays du Tiers-Monde et de pays développés, on parle de planification décentralisée et/ou régionale, la nécessité pratique se fait sentir de définir des « régions de programme » possédant une certaine unité et une certaine spécificité. Or, trop souvent, pour l'analyse comme pour l'action, l'on se contente de reprendre la division en grandes régions politico-administratives, qui constituent aussi les unités géographiques dont se servent les appareils d'Etat pour le recueil et la présentation de leurs données statistiques. Au lieu d'être *construites* par l'analyse, en fonction de certains critères, ces régions, telles que l'on peut les appréhender dans leurs principales caractéristiques, sont déjà données *a priori* et le seul travail de l'analyse régionale consiste alors à comparer des ensembles dont on ne sait pas s'ils correspondent à des réalités autres que purement administratives. Ces dernières sont, certes, parfois superposables aux entités régionales définies par la géographie classique, qui a longtemps fait des « régions naturelles » le cadre principal de sa réflexion et de la description — voire de l'explication — des phénomènes économiques et sociaux qui y prennent place. Les historiens, à leur tour, reprenaient ce cadre régional pour faire l'histoire de son aménagement et de sa transformation par les hommes et l'histoire de ceux qui y habitaient, en ne s'interrogeant souvent que formellement sur la pertinence et la permanence de ce cadre, et en tâchant parfois d'en découvrir la « personnalité » supposée. Sur la base de ces monographies régionales, l'on pratiquait alors des synthèses nationales où l'on cherchait une unité sous-jacente à cette *mosaïque* régionale plutôt que de la concevoir comme un *système* de différences. Face à cette conception traditionnelle de l'espace et de ses divisions, adoptée par la majorité des travaux classiques d'histoire et de géographie, qui se voulaient d'abord descriptifs et mettaient l'accent sur les spécificités (méthode idiographique), des sciences sociales à visées plus théoriques, comme la sociologie et l'économie, ignoraient les propriétés spatiales inhérentes à tous les phénomènes sociaux, alors qu'elles cherchaient à intégrer la dimension temporelle, à travers les théories des cycles, de la croissance, du développement et du changement social. Les modèles proposés par l'économie spatiale et régionale marginaliste restaient, et restent, d'une grande abstraction, sont plus normatifs qu'explicatifs, et incapables de rendre compte de la genèse des espaces socio-économiques réels tels qu'ils se recomposent et décomposent au cours du temps.

Les analyses et descriptions historiques ou d'actualité de l'Egypte rurale, malgré leur caractère pléthorique¹, n'ont que peu à voir, à de notables exceptions près², avec ces traditions universitaires de géographie, d'histoire ou d'économie régionales, non pas qu'elles en aient plus

rapidement critiqué et dépassé les insuffisances mais bien plutôt parce que ces travaux, qu'ils soient l'œuvre de chercheurs égyptiens ou étrangers, ont en général appréhendé l'Egypte rurale ou agricole dans sa *globalité*, en terme d'*homogénéité* voire d'*uniformité*. H. Ayrouth, dans son livre célèbre et pionnier : *Fellahs d'Egypte*, disait déjà que « rien en effet ne ressemble plus à un village égyptien qu'un autre village égyptien³ ». Seules quelques distinctions *a priori* sont utilisées et considérées comme « naturelles » : delta opposé au Sa'id ou division en basse, moyenne et haute Egypte⁴.

Trois types de raisons semblent expliquer cette conception : les unes, que l'on peut dire idéologiques, d'autres qui sont plus proprement techniques et les troisièmes qui renvoient à l'histoire et à l'état d'avancement des connaissances en ce domaine.

Les raisons « idéologiques » :

— D'une part, l'*unité hydrogéographique* de l'Egypte a trop vite été assimilée à une *uniformité écologique*, ce qui est très inexact : le fait que la quasi-totalité de l'agriculture égyptienne dépende des eaux du Nil n'engendre pas pour autant une homogénéité écologique. L'on pourrait même plutôt affirmer — et ceci quel que soit le régime d'irrigation — que, dans la mesure où les conditions écologiques de cette agriculture relèvent entièrement de l'artificialisation du milieu par le biais des travaux d'irrigation, le mode technique d'utilisation de l'eau, la position par rapport aux différents éléments du système d'irrigation et l'inégale fertilité des sols en partie liée aux facteurs précédents, créent des zones différenciées sur le plan écologique, c'est-à-dire au sein du système socialement conditionné des données naturelles qui fournissent le cadre de l'activité agricole. C'est ce que Nicolas Hopkins a montré⁶ en distinguant plusieurs milieux écologiques distincts (situation sur les hautes terres qui bordent le Nil, le long des canaux, en bordure du désert...) qui orientent en partie les facteurs économiques et se combinent avec eux pour diversifier les types d'agriculture, de propriété, de mode d'exploitation, de morphologie villageoise, etc.

— Le *postulat d'homogénéité* semble d'autre part en relation avec la *centralisation poussée* de l'Etat, phénomène incontestable durant la période « contemporaine ». Cependant, si, par le biais de l'irrigation et de l'encadrement de l'économie agricole, l'Etat « rationalise » et standardise certaines pratiques, il peut, aussi — et ce fut le cas au XIX^e siècle en particulier — programmer une diversité, organiser des différences régionales et une complémentarité interrégionale, et donc favoriser des processus de division spatiale de la production agricole et de développement régional inégal. D'autre part le centralisme étatique n'implique pas, même aux périodes où l'Etat prend directement en main les fonctions de prélèvement du surplus agricole et d'organisation de la production (règne de Mohammed 'Ali et période post-révolutionnaire jusqu'à ces dernières années) un contrôle total — sensé mener à l'uniformité — de tous les aspects de l'économie et de la société agraires. Enfin il faut noter qu'avant le XIX^e siècle, et pendant de longues périodes parfois,

l'Etat centralisé a disparu. Que l'on pense à la quasi-autonomie de la Haute-Egypte, de Girga à Assouan, sous l'hégémonie du shaykh de la tribu des Hawwara, aux XVII^e et XVIII^e siècles, jusqu'à sa reconquête par Ali Bey El Kebir.

Enfin, et comme sous-tendues par les deux glissements précédents, (unité hydrogéographique - uniformité écologique, centralisme étatique - homogénéité⁷ socio-économique), les visions universitaires autochtones et étrangères semblent, à partir de points de vue différents, se renforcer pour privilégier la conception communément reçue. L'inscription de la production intellectuelle égyptienne dans la lutte pour l'indépendance et plus tard dans la construction de l'Etat indépendant favorisait l'insistance sur les phénomènes de cohérence et d'intégration — y compris spatiale — de la formation sociale nationale, dans ses différents aspects économiques, politiques et culturels. Tout se passe comme si l'exaltation de la cohésion nationale nécessitait, entre autres choses, une saisie globale du territoire, lieu d'inscription privilégié de cette cohésion, invalidait les approches régionalisées de ce territoire et renforçait la vision spatiale homogénéisante-uniformisante. Faut-il pourtant rappeler que l'Egypte constituait déjà une formation sociale nationale fort avancée — par rapport à d'autres formations nationales du Tiers-Monde — dans son processus d'intégration économique et agricole en particulier, par l'importance du marché et de la monétarisation, et que cette forte intégration favorise généralement une production d'espace hétérogène par différenciation-complémentarité de ses éléments, voire un développement inégal régional ? Les études étrangères, quant à elles, ont souvent été victimes de la nécessité de fournir aux lecteurs du pays d'origine du chercheur, une information globale organisée sur un pays en fait mal connu, ce qui s'opérait au détriment de la logique discriminante de la recherche, la distance société d'origine-société étudiée annihilant les distances internes à cette dernière. Comme le disait un anthropologue américain, excellent connaisseur de l'Egypte, à propos d'un étudiant, américain lui aussi, qui avait choisi comme sujet de PhD. : « L'économie de la Haute-Egypte [ici, le Sa'id] : 1882-1982 » : « Vous savez, vu d'une université du Texas, l'Egypte, ce mince ruban vert sur la carte, ce n'est pas bien grand... »

Une raison technique peut être aussi évoquée : l'administration égyptienne a produit depuis une bonne centaine d'années de nombreuses et fort utiles séries statistiques, économiques et démographiques — en particulier — qui permettent d'appréhender presque immédiatement l'évolution globale dans ces domaines. Dans beaucoup d'autres pays, beaucoup moins riches en données statistiques relativement anciennes, les historiens doivent reconstituer eux-mêmes des séries et ce travail long et difficile se concentre sur des unités géographiques plus restreintes, en général micro-régionales voire locales. Les statistiques égyptiennes contenues dans les volumes des *Recensements décennaux de population*, dans les *Annuaire statistiques* et dans les *Recensements généraux de l'agriculture* de 1929/39/50/60/82 comportent cependant une ventilation des résultats par provinces (*muhafaza*, *mydiriyya*) et parfois

par *markaz*⁸. Mais dans les divers ouvrages consultés, les différences régionales (il s'agit là encore de régions administratives) ne sont qu'à peine esquissées ; seules quelques allusions y sont faites, visant parfois à démontrer, au passage, que l'ensemble de ces régions « obéit » au modèle global d'évolution élaboré à partir des données statistiques agrégées au niveau national, ce qui occulte objectivement le fait que ces données sont la résultante de dynamiques socio-économiques « régionales » inter-dépendantes mais non nécessairement similaires⁹. D'autre part, en travaillant sur des séries statistiques agrégées au niveau national et préconstruites, l'on s'expose à ne saisir que des volumes de productions, des indices de prix et autres grandeurs économiques qui débouchent sur une conception banale de l'économie où l'on ne considère que des flux et des stocks, des prix et des revenus, en oubliant qu'un système économique est aussi un ensemble de rapports sociaux et que ce sont eux qui déterminent l'inscription de ce système sur un territoire différencié. Enfin, l'on constate que certaines composantes de la production agricole, pour lesquelles l'on dispose de nombreuses séries statistiques, ont été privilégiées et que la diversité régionale a été ramenée, par exemple, à la plus ou moins grande proportion de superficie cultivée en coton ou en canne à sucre. Or c'est le système complexe de l'ensemble des productions agricoles qu'il s'agit d'appréhender. De même, les statistiques de propriété foncière sont citées fréquemment, au niveau national ; or la structure sociale agraire ne peut s'appréhender qu'en combinant structure de propriété et structure des exploitations¹⁰. C'est dans les variations de cette combinaison propriété/exploitation que réside un principe important de différenciation socio-économique spatialisée agricole.

Un troisième type de raisons pouvant contribuer à cette vision renvoie à l'histoire et à la sociologie de la connaissance : la bibliographie des études de sciences sociales, *stricto sensu*, consacrées à l'agriculture et à la société agraire égyptienne n'est pas encore très fournie¹¹. Les causes de cette rareté relative ne peuvent être développées : qu'il suffise de dire que les études rurales, relativement abondantes en Egypte, de l'époque de la Réforme agraire au début des années soixante-dix, pâti-
sent, pour ce qui est des travaux historiques, du moindre intérêt porté actuellement aux recherches en histoire économique et sociale contemporaine¹², et, en ce qui concerne les études socio-économiques, du déclin des problématiques d'inspiration marxiste concernant en particulier la caractérisation des modes de production et des classes sociales agraires¹³. De toutes manières, ces études historiques concrètes et socio-économiques plus théoriques ont envisagé leurs problématiques au niveau national et il semble que la monographie régionale ait été considérée comme un cadre inadéquat pour les traiter. Le cadre local, par contre — un ou quelques villages — a été utilisé dans un certain nombre de monographies anthropologiques devenues classiques. Dans ce type de travail, la traduction du postulat d'homogénéité « géographique » de la société rurale égyptienne serait l'affirmation de représentativité de la communauté villageoise choisie pour l'étude. Or cette recherche, implicite

dans certains passages de quelques-unes de ces monographies, n'est presque jamais explicitement affirmée. Encore faudrait-il distinguer, parmi elles, les monographies thématiques pour lesquelles le choix d'un terrain s'est effectué en fonction des opportunités qu'il présentait pour y traiter la problématique envisagée¹⁴ et les monographies à tendance holiste. Notons enfin que plusieurs tentatives de typologies de communautés villageoises ont été entreprises qui pourraient constituer une grille de repérage fine des différences socio-économiques régionales et surtout micro-régionales, combinant l'analyse anthropologique et l'analyse extensive à plus vaste échelle¹⁵.

L'appréhension en terme de globalité n'implique en effet aucunement, contrairement à ce qui est souvent le cas dans les travaux cités ci-dessus, une méthode homogénéisante-uniformisante. L'appréhension de la complexité des différences, différenciations et articulations socio-économiques spatialisées suppose au contraire une vision globale, systématique et intégrative, alimentée par des monographies qui problématisent les différents niveaux d'insertion spatiale dans lequel l'ensemble analysé se trouve pris.

On ne saurait conclure sur ce « postulat d'homogénéité » sans noter que quelques historiens, sociologues et géographes remettent en question cette perception « monolithique » de l'espace égyptien. Jean-Claude Garcin, qui a étudié un espace polarisé autour de la ville de Qus en Haute-Egypte durant les siècles classiques de l'islam, s'interroge sur les polarisations spatiales vécues et conçues en Egypte, à cette époque¹⁶; le résultat le plus surprenant de son enquête réside sans doute dans la démonstration que le Nil n'a pas toujours constitué l'axe unificateur « naturel » de l'Egypte, d'autres polarisations économiques, culturelles et politiques transversales ayant pu apparaître au cours de l'histoire. Récemment, dans un compte rendu du livre de Alan Richards (*op. cit.*) paru dans le *Bulletin de la Mesa* en 1982, Peter Gran, l'auteur du contesté *Islamic roots of capitalism*¹⁷, déclarait :

"The published european language sources only give aggregate data and force one to argue a kind of economic man-type of materialism. Clearly, the land and social relations differ in Upper and Lower Egypt, and constitute different kinds of social formations".

Reinhard Shulze¹⁸ note également la nécessité d'une approche de l'Egypte en termes de diversités spatiales. L'historien Kenneth Cuno, quant à lui, a innové en entreprenant l'étude d'une région agricole polarisée autour de Mansourah, de 1750 à 1840¹⁹. Enfin, l'œuvre géographique monumentale de Gamal Hamdan²⁰, qui pourtant privilégie le *taganus*, l'homogénéité, contient de très nombreuses propositions pour une approche régionale de l'Egypte, agricole en particulier, et l'emploi qu'il fait de *taganus* correspond plus souvent à « cohésion », « intégration », qu'à homogénéité stricte²¹.

2. Itinéraire de reconnaissance dans un espace différencié

Le postulat « d'homogénéité », loin d'enrichir le système d'explication que l'on peut donner du degré d'intégration socio-économique et spatiale de l'Égypte, vient au contraire l'appauvrir. Car, comme toute formation sociale, la société égyptienne ne s'inscrit pas spatialement sous forme d'agrégat d'éléments indifférenciés ou comme la somme des parties identiques, mais elle constitue une totalité sociale articulée, ouverte, bien sûr, sur ce qui lui est « extérieur », et composée d'un ensemble de rapports sociaux qui contribuent à la différenciation de son territoire agricole, considéré comme inscription matérielle des processus : a) de division spatiale de la production agricole (dans ses différents éléments, aspects et conditions : irrigation, moyens (terres, outils) et structures, force de travail et produits) ; b) de segmentation et de polarisation des réseaux de circulation des produits et revenus agricoles (organisation spatiale et répartition des marchés, lieux d'utilisation des revenus, etc.) ; c) de (re)distribution spatiale des unités de consommation productive (industries agro-alimentaires, etc.) ou finale (ménages ruraux ou urbains) des produits agricoles. Cette liaison dynamique et réciproque entre totalité articulée des rapports sociaux et structuration spatiale des sphères — et des rapports entre les sphères (matérialisés par l'opposition ville/campagne, par exemple) — de la production, de la circulation et de la consommation agricole, cette liaison donc, ainsi affirmée abruptement, peut sembler relever de la formule toute faite, connectant — et « réconciliant » — miraculeusement analyse socio-économique, histoire et géographie « humaine ». Il semble cependant que l'avancée dans la problématique posée ici rende cette connexion indispensable bien qu'elle relève actuellement plus de la recherche que du résultat, même provisoire²². En fait, ces processus dynamiques permanents de division, segmentation, polarisation et (re)distribution ne s'effectuent pas dans un espace éthéré ou immatériel, mais bien sur la base d'un territoire ; ce dernier est conçu ici comme expression matérielle *toujours déjà donnée* de l'articulation des spatialités abstraites propres aux caractéristiques, isolées par l'analyse (d'où le caractère abstrait de leur spatialité) de chacun des éléments du secteur agricole. Ce secteur est lui-même constitué de l'ensemble des modes et formes de production présents dans l'activité agricole, et donc d'un ensemble de rapports socio-économiques qui interagissent avec les rapports socio-politiques reliant cette activité à l'Etat.

Ainsi, sauf à tomber dans les apories d'une *regressio ad infinitum*, l'étude concrète des transformations des caractéristiques spatiales du secteur agricole ne peut que s'appuyer sur la description de la structure du territoire saisie à un moment donné ; ce territoire différencié, « régionalisé » (c'est-à-dire (re)construit par synthèse des spatialités abstraites lors de l'analyse) est tout à la fois effet des rapports sociaux antérieurs,

inscription matérielle de leur reproduction et co-détermination ou contrainte objective dans le processus de leur transformation. Ce territoire porte donc les marques encore actives de formes d'organisation antérieures ; il est en quelque sorte stratifié, et, dans cette mesure, n'est donc pas plus coextensif à lui-même à un moment donné, que n'est co-présent à lui-même le temps historique braudélien, articulé en temporalités différentielles propres aux différents « niveaux » de réalité sociale.

Parler d'analyse d'un espace « concret », le *territoire*, production sociale complexe, instable, différenciée en *régions*, que le travail de recherche doit *reconstruire* en combinant les spatialités ou espaces *abstraits* — différenciés en *zones* homogènes — propres à chacun des éléments de la structure sociale territorialisée étudiée, c'est d'abord — si l'on veut éviter de tomber dans l'empirisme conforté par la richesse des matériaux statistiques et la sophistication des méthodes qui permettent de les croiser — se référer à une théorie des formations sociales qui contienne une analyse de ces éléments et de leurs rapports possibles ; c'est ensuite se munir d'une théorie de l'espace comme espace qualifié, différencié, stratifié et socialement produit qui soit articulée à la première ; c'est enfin intégrer à cet ensemble la dynamique (l'histoire) du secteur étudié au sein de la formation sociale, et l'inscription spatiale de cette dynamique sous forme de transformations et de recompositions des espaces considérés. Société, temps, espaces : alliance banale, sans doute, et qui va de soi ; mais espaces et temps socialement produits, différentiels, reconstruits et réarticulés méthodiquement, et dont la prise en compte conjointe — bien ambitieuse, sans doute — est déjà moins banale : à l'échelle planétaire, les œuvres de F. Braudel et E. Wallerstein²³ dans leur complicité-confrontation, en montrent la fécondité, ne serait-ce que par les problèmes qu'elles font rebondir.

En bref, le secteur agraire de la formation sociale nationale égyptienne sera conçu comme *articulation* de modes et formes de production, d'ailleurs présents dans d'autres secteurs (artisanal, industriel) de la formation économique²⁴. Comme on l'a dit (cf. note 13), les tentatives de description du secteur agraire égyptien en termes de modes et formes de production articulées n'en sont qu'au stade embryonnaire, leur repérage progressif²⁵, pour les XIX^e et XX^e siècles, nécessitant d'importants dépouillements et traitements d'archives (y compris privées pour ce qui concerne les grands domaines dits *'ezba-s*), l'exploitation systématique des très riches statistiques des recensements agricoles²⁶ et la multiplication d'études de terrain intégrant « l'histoire orale ». Le champ est cependant libre maintenant que les caractérisations sommaires du secteur agraire (et de l'ensemble de la société égyptienne d'avant 1952), globalisantes, à visée presque uniquement politique, et totalement contradictoires, ont fait long feu²⁷.

Pour s'en tenir aux formes de production agricole empiriquement repérables, et examiner rapidement leur regroupement possible en modes

de production (mais non leur articulation réciproque ni leur dynamique), l'on peut distinguer dans le secteur agricole égyptien de l'entre-deux-guerres : a) de grands domaines exploités en faire-valoir direct et/ou en fermage, selon des méthodes modernes, capitalistes et intensives, supposant l'emploi d'une nombreuse main-d'œuvre salariée ; b) de grands domaines nettement plus nombreux, appelés *'ezba-s*, cultivés selon les méthodes traditionnelles, à l'aide d'une main-d'œuvre dont les familles, fixées sur place, tiraient leur subsistance d'une parcelle attribuée par le propriétaire et dont elles avaient l'usufruit ; c) des exploitations moyennes (10 à 50 *feddans* soit 4 à 20 hectares) en faire-valoir direct, indirect (fermage ou parfois métayage) ou mixte, largement orientées vers la commercialisation de leur produit, comprenant quelques salariés agricoles permanents et recourant à l'apport de nombreux saisonniers lors des grandes périodes d'activités ; d) des exploitations familiales (avec la même gamme de modes de faire-valoir) de taille suffisant à l'entretien de la famille (de 5 à 10 *feddans*, soit 2 à 4 hectares), orientées à la fois vers l'auto-consommation et la commercialisation des surplus et recourant parfois au travail saisonnier extérieur à la famille, mais sans salarié permanent ; e) de petites exploitations familiales d'autosubsistance (2 à 5 *feddans* soit 0,8 à 2 hectares) ; f) des exploitations minifundiales dont la taille (moins de 2 *feddans*) ne suffisait pas à la simple reproduction des membres de la famille, obligés de s'employer ailleurs, comme saisonniers ou salariés agricoles permanents ou hors du secteur agricole.

Qualifier le type a) d'agriculture capitaliste ne pose pas de problème important. Le type b) — *'ezba* — a été et est l'objet de nombreux débats quant à sa véritable logique économique de fonctionnement (cf. Alan Richards, déjà cité) qui n'est pas capitaliste, mais qui détient certains caractères « féodaux » (mode de fixation au sol de la force de travail, prestations en travail et en nature, relations complexes — mais non codifiées juridiquement — de dépendance personnelle de producteur direct à propriétaire, consommation directe par la famille propriétaire d'une partie du produit agricole, dépenses ostentatoires et clientélisme, etc.). Le type c) participe, pour les exploitations les plus importantes, d'un petit capitalisme agraire et, pour les moins grandes, du mode (ou de la forme, selon certains) de petite production marchande (ici agricole) ; le type d) de la forme mixte petite-production marchande-auto-subsistance, le type e) de la forme d'auto-subsistance. Si l'on tient compte, de plus, des différentes formes de relation à la terre (propriété réelle et juridique, location en argent ou à part de fruit), l'on peut apprécier d'emblée l'extrême complexité du secteur agricole de la formation socio-économique égyptienne, et des types possibles de combinaisons spatialement différenciées réalisées entre ces différents modes et formes de production.

Quant à la prise en compte des espaces façonnés, au cours du temps, par les formations sociales en évolution, l'on sait qu'elle se généralise dans les sciences sociales et que, malgré l'affrontement de diverses

conceptions à ce sujet, certaines convergences se dessinent²⁸. On revient brièvement sur la conception de la production sociale du territoire concret, reconstruit par recombinaison des espaces abstraits différenciés et différenciés, propres aux éléments hiérarchisés de la structure sociale étudiée. Il est à noter d'abord que les espaces abstraits appartiennent à deux types, d'inégal niveau d'abstraction²⁹. On distinguera : a) les espaces abstraits différenciés en termes de « zones homogènes », définies par A. Lipietz comme relatives « à un certain niveau d'agrégation de l'espace spécifique à une certaine structure, une certaine pratique, dans une certaine instance³⁰ » (par exemple espace — abstrait — salarial, divisé en zones homogènes correspondant chacune à un type de structure, des écarts différentiels de salaires) et b) les espaces abstraits polarisés, qui rendent compte de l'articulation des zones homogènes, des *rappports objectifs* « inter-zones », sous forme de flux d'influence, d'intensité de dépendance, etc. (Une zone, homogène du point de vue du pourcentage de superficie cultivée en telle production agricole commerciale sera plus influencée, plus « polarisée » par le marché et l'industrie de transformation de cette production — et donc par la zone où ils se situent — qu'une autre zone homogène caractérisée par un pourcentage inférieur de surface cultivée de la même production). On observera qu'il s'agit ici de « flux » d'influence, d'intensité de détermination, et non pas de flux concrets de biens matériels (ou de revenus correspondant à leur vente) qui circulent « matériellement » sur le territoire³¹. Il s'agit bien d'espace *abstrait* polarisé (et non de réseaux concrets de transports) et de rapports objectifs d'interdépendance asymétrique. Ces espaces abstraits polarisés se situent cependant à un niveau de moindre abstraction que les espaces différenciés par zones homogènes, dans la mesure où ils opèrent la synthèse d'un ensemble plus riche de déterminations spatialisées (zones homogènes mises en rapport, plus réseau de flux matériels d'intensité mesurée) permettant la construction de zones *hiérarchisées* selon leur degré de polarisation « passive » par certaines zones ou de polarisation « active » d'autres zones. Cette hiérarchisation illustre ainsi l'action des rapports socio-spatiaux objectifs.

La synthèse de l'ensemble des espaces différenciés par zones homogènes et des espaces polarisés et la mise en rapport du système complexe de ces espaces abstraits hiérarchisés avec la totalité articulée des rapports sociaux d'une formation sociale nationale (ici les rapports socio-économiques qui constituent l'armature des modes et formes de production présents au sein du secteur agricole et les rapports de pouvoir socio-politiques liés à l'existence et à l'intervention de l'Etat) permettent donc de penser (de « reconstruire ») le territoire national (ici le territoire agricole national) devenu « concret de pensée », et d'analyser son double statut de « produit social » et de contrainte objective co-déterminante dans la reproduction/transformation du secteur de la formation sociale considéré. Le territoire ainsi analysé-reconstruit garde cependant un nécessaire niveau d'abstraction, il constitue une trame et non un paysage. Le territoire agricole « concret-pensé », par exemple, n'est ni le « milieu »

rural à lui tout seul, ni superposable à ce « milieu » ; d'une part il le dépasse en extension (il comprend spatialement des éléments appartenant ou indispensables au procès de production agricole et situés en ville : banques, lieux de décision, marchés agricoles, etc.) et d'autre part il ne le « remplit pas » totalement : territoires industriels, agricoles, résidentiels (primaires et/ou secondaires) s'enchevêtrent dans le milieu rural et s'y concurrencent parfois, tout en maintenant des rapports étroits. Il en est par ailleurs du niveau d'abstraction de l'unité de partition du territoire comme du territoire lui-même : on parlera ici de région agricole et non pas de région sans autre détermination et cette région, « construite » elle aussi, pourra comprendre des villes en tant que ces dernières remplissent des fonctions agricoles (de marché en particulier).

Qu'est-ce alors qu'une région agricole dans cette perspective ? Si chaque variable socio-économique caractérisant le secteur agraire permet de construire un espace abstrait qui lui est propre, et qui s'organise en zones différenciées en fonction de la plus ou moins grande intensité ou de la présence/absence des différentes modalités de cette variable, ce ne sera qu'en « superposant » des champs spatiaux « abstraits » différenciés propres aux principales variables concernant l'économie et la société agricole, que l'on pourra parvenir à reconstituer des espaces plus concrets qui correspondent, sur une étendue donnée, à une certaine forme de combinaison des modalités ou des valeurs des variables choisies³². Cette combinaison particulière sur une étendue donnée pourra se nommer « région » socio-économique agricole. On voit donc qu'il s'agit de régions « construites » et que cette méthode se situe à l'opposé de celle qui reprend en compte, *a priori*, dans l'espace « géographique », un sous-espace considéré traditionnellement comme formant « région » (auquel, souvent, la population donne un nom) pour « s'installer » dans cet espace-« contenant » et en décrire (sous forme de monographie), les caractéristiques « internes » selon les grilles habituelles aux différentes disciplines (cadre naturel et écologique, démographie, structure foncière, etc.), quitte à évoquer « l'infinie diversité du réel » pour se perdre dans les descriptions de détail, et à invoquer des notions quasi-mystiques (la fameuse « unité dans la diversité », par exemple) pour retrouver une unité voire une identité à l'espace délimité *a priori*.

Comme l'écrit A. Lipietz :

« Il n'est plus possible de partir des « régions » pour analyser d'une part leurs caractéristiques, d'autre part les rapports inter-régionaux. Et cela, pour deux raisons : d'abord il faudrait que l'objet « région » soit défini indépendamment de la caractéristique que l'on étudie, ou du rapport interrégional que l'on examine. Il se trouve que l'espace politique découpe des « régions » évidentes : Etats, régions, départements, etc. Ces découpages sont-ils pertinents quand on étudie les rapports et l'activité économique ? Non, en général. Mais, plus profondément, ce sont les rapports sociaux qui, pour autant qu'ils ont une dimension

spatiale, « polarisent » l'espace social. La « région » apparaît ainsi comme le produit des rapports interrégionaux, et eux-mêmes comme une dimension des rapports sociaux. Il n'y a pas de « région pauvre », il n'y a que des régions de pauvres et s'il y a des régions de pauvres, c'est qu'il y a des régions de riches et des rapports sociaux qui polarisent richesse et pauvreté et les disposent différenciellement dans l'espace. Que cette polarisation acquière l'évidence d'un découpage spatial empirique, c'est ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas de là qu'il faut partir » (*op. cit.*, pp. 25-26).

Si l'ensemble de concepts permettant d'analyser une formation économique en termes d'articulation de modes de production et de domination/transformation/conservation de ces modes a acquis une certaine valeur heuristique (reste à rendre compte, à l'aide de ces « outils », de la dynamique de la formation sociale égyptienne aux XIX^e et XX^e siècles...), si d'autre part l'ensemble des sciences sociales semble vouloir en finir avec « l'espace - contenant » dont il suffirait d'expliquer le « remplissage », il est par contre certain que les analyses concrètes des liaisons causales complexes et réciproques entre production des espaces sociaux et structure dynamique des formations sociales sont plutôt rares. C'est qu'en effet, comme l'écrit encore Lipietz :

« Si un procès mérite d'être réputé « sans sujet », c'est bien celui de la production de l'espace social qui n'est encore une fois qu'une des « dimensions » de l'existence matérielle de la reproduction sociale. Tout au plus l'espace est-il le fait d'une *généalogie*, mais il n'est pas le produit d'une activité spécifique » (*op. cit.*, p. 24).

L'analyse des liaisons entre production sociale de l'espace et structure/évolution des rapports sociaux a jusqu'ici surtout été pratiquée à propos de phénomènes mettant en jeu des systèmes de formations sociales (phénomènes dits de dépendance, domination, développement inégal, aboutissant à la structuration d'espaces polarisés en centre et périphéries dans le cadre d'économies-monde ou du système mondial capitaliste). La simple transposition de ces paradigmes à la structuration interne de l'espace d'une formation sociale nationale ne peut que conduire, quant à elle, à des caricatures dont les « vertus » militantes ont fait long feu (cf. la notion de « colonialisme intérieur »). On sait par ailleurs que la « question régionale » a fait l'objet d'analyses en termes de processus d'articulation et de domination/dépendance, s'agissant d'espaces sociaux antérieurement « indépendants », inégalement développés et se trouvant réunis au sein d'une formation sociale à la suite d'un processus d'unification nationale (cf. la *Question méridionale* de Gramsci) ou de simple annexion au territoire national (cf. les analyses de Lénine dans le développement du capitalisme en Russie). S'agissant

de « vieilles » formations sociales, nationales, fortement centralisées et relativement intégrées par les échanges marchands, il ne peut être question d'y distinguer d'hypothétiques « formations sociales régionales » caractérisées par une certaine autonomie interne relative, ou d'y découper empiriquement des « sous-systèmes sociaux régionaux » au sein d'une « société englobante ». Car c'est bien la logique de la totalité des rapports sociaux propre à la formation nationale qui est à l'œuvre dans la structuration différentielle de l'espace national, y compris lorsque cette logique aboutit à la constitution de marges intérieures moins soumises — pour un temps donné — aux rapports sociaux dominants.

Dans le cas de l'Égypte de la première moitié du XX^e siècle, il faut considérer la logique des rapports sociaux nationaux tels qu'ils sont surdéterminés par son intégration, comme formation périphérique, à l'économie mondiale et plus spécialement à l'empire britannique, dans le cadre de ce qu'on peut appeler *des rapports d'interdépendance asymétrique*.

Le début d'analyse qui suit ne pouvait prendre en compte l'ensemble des directions énoncées précédemment de façon théorique. Le travail de description du secteur agraire égyptien en termes de modes de production articulés restant à faire, une explication de la structuration de l'espace agricole par les rapports sociaux propres à ce secteur ne pouvait être menée à bien. On se contentera ici d'un repérage de certains espaces abstraits a) qui relèvent de l'approche en termes de zones homogènes, b) qui ne concernent que quelques éléments appartenant à la sphère de la production agricole et de ses conditions de reproduction, c) dont on tentera la « superposition ». Il s'agit de l'espace d'irrigation et de celui des systèmes de cultures.

3. Un « espace-temps » nilotique : le Sa'id, irrigation et système de culture (1912-1940)

Mettre en œuvre la méthode proposée excluait de choisir, à défaut de l'ensemble du territoire national, un autre support d'étude que celui constitué par un de ses grands sous-ensembles, considéré comme « espace-laboratoire », dans le cadre duquel il serait possible d'analyser les différenciations spatiales produites par une société lancée dans ce grand travail d'artificialisation du milieu qu'est l'agriculture.

Le cadre choisi, le Sa'id, partie de la vallée du Nil comprise entre la ville d'Edfou au sud (à une centaine de kilomètres en aval d'Aswan) et les abords du Caire au nord, remplit parfaitement cette condition et possède en outre l'avantage « expérimental », si l'on peut dire, d'une impressionnante unité morphologique et hydrogéographique de plaine fluviale d'inondation, recouverte d'un épais limon, très faiblement et régulièrement inclinée vers la mer, tout entière située en zone aride (désertique sub-tropicale), cernée à l'est et à l'ouest par un désert absolu et nettement distincte de la plaine deltaïque au nord et de la

vallée beaucoup plus resserrée et de pente irrégulière (cataractes) que constitue, au sud, la basse Nubie. Seule variation morphologique notoire : la largeur de la plaine d'inondation (pouvant, dans le sud du Sa'id — haute Egypte — influencer sur la structure du réseau d'irrigation, lorsque les barres rocheuses qui bordent la vallée s'avancent jusqu'au Nil, faisant ainsi obstacle au passage du canal principal). Quant à la variation du relief de la plaine d'inondation, elle est uniformément répartie du sud au nord : de part et d'autre du Nil, le sol s'incline légèrement, d'un mètre cinquante environ, en direction des falaises qui bordent la vallée, les berges du fleuve étant ainsi surhaussées par le dépôt, lors des crues, des éléments les plus lourds du limon formant ainsi comme une digue naturelle, insuffisante cependant pour contenir ces crues. Parmi les autres données naturelles qui conditionnent l'activité agricole, seule une composante climatique est sujette à variations spatiales notoires : la température dont la moyenne annuelle passe de 20° aux environs du Caire à 28° à Aswan (vue l'extrême faiblesse globale de la pluviométrie dans le Sa'id, ces variations spatiales n'ont aucune influence sur l'agriculture, pas plus que les faibles variations d'ensoleillement). Si l'on considère de plus que les relativement fortes variations spatiales des conditions pédologiques (entre autres, taux de salinisation de surface) relèvent avant tout de déterminants socio-techniques, il apparaît clairement que le Sa'id constitue une entité naturelle dotée d'une forte unité.

C'est sur ce substrat naturel, quasi-uniforme dans l'ensemble du Sa'id, que vient se greffer la principale pratique d'artificialisation du milieu nécessaire à l'agriculture : il s'agit bien sûr du système d'irrigation, c'est-à-dire d'utilisation des eaux du Nil en vue de la production agricole, système dont l'analyse des différentes composantes, de leur distribution spatiale, de leur production dans le temps et de leurs effets spatialement différenciateurs sur le secteur agricole sa'idien s'imposait évidemment.

Le partage des eaux ou l'irrigation inégale

On l'a dit, après bien d'autres, rien dans l'écosystème conditionnant l'agriculture égyptienne n'est purement naturel, toutes ses variables étant orientées par cette variable complexe que constitue l'ensemble des pratiques de production et de reproduction du système d'irrigation, pratiques que les formations sociales qui se sont succédées en Egypte depuis les premières dynasties pharaoniques (— 3000) ont mises en œuvre, sur la base de cette variable naturelle que constitue le débit du fleuve, avec ses variations intersaisonnières relativement régulières dans le temps (cycle de la crue, décrue et basses eaux) et ses variations inter-annuelles extrêmement fortes et irrégulières (succession imprévisible de bonnes années — crue « normale » — et de mauvaises années — crue trop faible ou trop forte —, le débit pouvant varier de un à quatre entre les plus faibles et les plus fortes).

Comme tous les systèmes d'irrigation, ceux qui se sont succédés en Egypte ont toujours été liés tout à la fois à un certain nombre de savoirs et de savoir-faire techniques, et à certains types de structures socio-économiques, socio-politiques et idéologiques (qu'il s'agisse, dans le cas de l'Egypte, d'idéologie religieuse — Ancienne Egypte — ou politique — le symbole national que constitue le haut barrage d'Assouan). On connaît les débats qui ont porté sur la dimension politique de l'irrigation. Quoi que l'on puisse penser par ailleurs des thèses du « despotisme asiatique » et du prérequis d'un Etat centralisé nécessaire à la gestion de l'irrigation des grandes plaines fluviales, l'on peut constater que même aux périodes où, en Egypte, l'Etat centralisé semble se dissoudre, comme c'est le cas durant la fin de la période ottomane, la dimension politique de l'irrigation ne disparaît pas : c'est précisément le phénomène de dissolution de l'Etat, phénomène politique s'il en est, qui conduit au morcellement du système d'irrigation — par autonomisation des bassins autrefois organisés en chaînes — ou au retour à la simple agriculture de décrue sur une plaine d'inondation redevenue « naturelle », bref à la régression généralisée des surfaces cultivées.

Si l'on a évoqué la dimension politique des systèmes d'irrigation égyptiens, c'est pour souligner que, comme toute production sociale, ce système renvoie à toutes les instances de la réalité sociale (et constitue par-là un fait social total au sens maussien). Comme tel, il relève de plusieurs types d'espaces correspondant à ces diverses instances. Construire ces espaces, c'est d'abord construire l'objet « système d'irrigation », et en abstraire certaines caractéristiques susceptibles d'être spatialisées. Ici, c'est moins dans sa réalité matérielle d'artefact technique inscrite dans le territoire par des digues, des canaux, des bassins, des écluses etc. (et très bien décrite³³ par ailleurs) que ce système sera envisagé, que comme condition fondamentale de la production agricole, *i.e.* comme ensemble de variables intermédiaires entre les variables naturelles du système hydrologique nilotique (synthétisées par des variations intersaisonnières et interannuelles du débit) et l'ensemble des variables de l'écosystème conditionnant à son tour la production agricole. Le système socio-technique d'irrigation (qui comprend toutes les formes d'ouvrages et moyens hydrauliques et les savoirs, savoir-faire, et formes d'organisations sociales qui permettent de les faire fonctionner) se situe ainsi entre une « nature » pure et une nature socialisée, artificialisée (l'éco-système irrigué, condition de production agricole). Il se présente comme un moyen d'*autonomisation* relative de l'éco-système productif agricole par rapport aux conditions hydrologiques naturelles non immédiatement utilisables pour la production agricole, et ce sont les *variations spatiales de cette autonomisation relative* qu'il s'agit ici d'observer, car elles interviennent comme déterminant différenciateur essentiel des autres espaces socio-économiques agricoles. Bien évidemment, rien n'est plus social et rien ne constitue plus un enjeu social, tant économique que politique, que ce degré d'autonomisation relative par rapport à la nature. C'est l'analyse des forces économiques et poli-

tiques et des rapports sociaux qui s'établissent entre elles qui est susceptible de rendre compte, au sein de la formation sociale égyptienne, des configurations spatiales produites par ces différences de degré, puisque ce sont ces forces et leurs rapports qui règlent, en dernière instance, et sur la base d'un territoire toujours déjà produit et organisé, l'allocation spatiale différentielle des moyens techniques (hydrauliques), économiques (investissement), humains (force de travail) et culturels (savoirs, savoir-faire) qui permettent cette autonomisation, condition d'une production agricole régulière et donc de la reproduction biologique de la société (ce qui, sauf autonomisation relative « optimale », n'empêche pas le retour des crises de subsistance, lorsque les variations naturelles dépassent les marges d'autonomisation possible dans le cadre d'un développement technique et d'une formation sociale donnés).

Cette allocation spatialement différenciée produit ainsi non seulement des zones distinctes du point de vue du degré d'autonomisation, mais encore favorise des spécialisations culturelles en fonction des compatibilités entre cycles végétatifs et cycle de l'eau « domestiquée » par le système d'irrigation. Une double hiérarchisation apparaît entre zones : l'une, qui peut se traduire par une pure et simple dépendance, est basée sur le partage global des ressources hydriques ; l'alimentation en eau des zones à autonomie relative la plus élevée, c'est-à-dire de celles qui sont les mieux équipées techniquement en moyens hydrauliques d'irrigation et qui produisent les spécialités culturelles les plus valorisées (cultures commerciales, industrielles), réclame en effet, lors des faibles crues, le sacrifice d'une partie des zones tournées vers les cultures vivrières que leur plus faible degré d'autonomie a déjà tendance, en période de crue normale, à « handicaper » dans le partage objectif, c'est-à-dire techniquement conditionné des ressources hydriques. L'autre hiérarchisation, qui découle en partie de la précédente, est d'ordre strictement économique et renvoie aux systèmes de cultures pratiquées (vivrières auto-consommées / destinées au marché intérieur // industrielles liées au marché intérieur / liées au marché mondial) ; dans la mesure où spécialisation agricole régionale ne signifie que rarement simple complémentarité des ressources, il se trouve que, dans le cas égyptien et pour la période étudiée, cette hiérarchisation entre zones signifie aussi, en année de mauvaise crue, dépendance alimentaire, les zones riches pratiquant les cultures commerciales étant, de par leur meilleur équipement technique en matière d'irrigation et la plus grande intensité de mise en culture qui en découle, susceptibles de subvenir également à leurs besoins en céréales, alors que les zones de faible autonomie relative par rapport au calendrier et au niveau de la crue, dont une part importante des terres restent incultes lors de ces mauvaises années, se trouvent en situation de déficit céréalier, bien qu'elles ne contiennent que peu de surface cultivée en productions commerciales.

Cependant, sauf à substantier les zones ainsi définies et à en faire des « sujets sociaux », il faut se garder d'oublier que l'accès à l'eau et aux ressources alimentaires est largement conditionné par la place des

agents dans la structure des rapports socio-économiques, dont la configuration, par ailleurs bien évidemment très liée à l'accès à la terre, est fortement marquée par les caractéristiques propres au système d'irrigation de la zone et au degré d'autonomie qu'il permet face à la nature. Les systèmes de hiérarchie sociale propres aux différentes zones sont ainsi eux-mêmes différents entre eux, selon la place de la zone dans la hiérarchie propre à l'espace des variations du système d'irrigation.

En fonction de cette problématique, on s'efforcera ici de retracer succinctement le processus historique de différenciation spatiale du système d'irrigation dans le Sa'id, en insistant sur les dernières étapes.

Dans les tout débuts de la période dynastique, clôturant la période que Gamal Hamdan³⁴ propose d'appeler « éco-technique » (durant laquelle les techniques d'irrigation sont pratiquement absentes, les premiers paysans sédentarisés en bordure de la vallée se contentant de profiter de la plaine d'inondation pour y pratiquer quelques cultures de décrue), la dimension technique de l'irrigation se surimpose au phénomène purement naturel de l'inondation. La période appelée par le même auteur « paléo-technique » s'inaugure avec la mise en place du système des *bassins* qui constitue la véritable première étape dans la maîtrise des eaux du Nil en vue de leur utilisation pour l'agriculture ; cette étape est entièrement dépendante encore du cycle annuel crue-décrue-basses eaux. Le système d'irrigation par bassin vise essentiellement : a) à profiter au maximum de la crue, en aménageant son épandage dans l'espace (extension maximale des surfaces submergées) et dans le temps (maintien de l'eau dans les bassins suffisamment longtemps pour que le sol soit imprégné en profondeur) ; b) à limiter les effets dévastateurs de crues trop fortes et le déficit hydrique consécutif aux crues trop faibles. La technique utilisée consiste en l'aménagement de digues perpendiculaires au Nil et s'appuyant sur la digue naturelle — elle-même renforcée — qui longe le lit du fleuve. Le bassin ainsi constitué assure la submersion des terres lors de la crue, l'eau pénétrant dans chaque bassin par une ouverture latérale creusée dans la digue semi-naturelle parallèle au Nil et pouvant y demeurer durant la période de décrue grâce au colmatage de cette ouverture latérale. La vallée du Nil se présente ainsi comme une suite de lacs artificiels étagés dont la superficie peut atteindre jusqu'à 15 000 hectares. Les bassins ont probablement été indépendants durant certaines périodes où aucune organisation politique n'était plus capable de prendre en charge la gestion de l'ensemble de l'irrigation. Cependant, à d'autres périodes de centralisation des institutions d'irrigation, des canaux, dont la prise se situait sur le Nil bien en amont des bassins qu'ils desservaient, amenaient l'eau dans la chaîne que formaient alors cinq ou six bassins ; la moindre pente de ces canaux par rapport à celle du fleuve permettait la montée de l'eau dans les bassins à un niveau que le Nil n'atteignait pas à même latitude, ce qui se révélait particulièrement efficace lors des faibles crues. Ainsi chaque chaîne de bassin était traversée par le canal desservant la chaîne immédiatement inférieure. Comme on le constate, ce système technique de chaînes de

bassins permet une certaine autonomisation relative par rapport à la hauteur et au rythme de la crue. Néanmoins il maintient la production agricole dans la dépendance du régime de crue lui-même.

En effet, dès la vidange des bassins (vers la mi-octobre, dans le Sa'id, la submersion y ayant débuté vers la mi-août), les semailles ont lieu dans la terre boueuse, sans labourage préalable. La récolte a lieu au printemps, l'humidité du sol profondément imbibé lors de la submersion suffisant au croît des céréales (première année de la rotation) et des fèves, des lentilles ou du *bersim* (trèfle d'Alexandrie), la deuxième année, sans apport d'eau supplémentaire. Jusqu'à l'arrivée des eaux de la prochaine crue, la terre reste en jachère (*charaqi*) et se fend profondément par suite de la chaleur et de la sécheresse, ce qui permet l'aération du sol et facilite son imprégnation ultérieure. Ainsi l'agriculture *shitwi* (d'hiver), pratiquée dans les bassins, se réduit à deux opérations (semailles et récolte, pratiquée à la faucille). Seul un nivelage du sol est parfois nécessaire. Quant au drainage, il s'effectue lui aussi naturellement lors de la vidange des bassins dans le Nil. Ainsi la reproduction de la fertilité ne nécessitait quasiment aucun apport extérieur direct, ni en travail, ni en matériaux (fumures, engrais). Sur les digues parallèles au Nil, enfin, et sur les hautes terres que la crue ne submergeait pas, on pratiquait pendant cette dernière une culture dite *nili*, irriguée par élévation à partir de l'eau puisée dans la nappe de submersion des bassins (culture de sorgho, maïs, dite *nabari* dans le Sa'id).

On peut considérer l'agriculture correspondant à l'irrigation par bassin, telle qu'elle est décrite ici, comme constituant le système classique qui a régné durant les périodes de sécurité politique et de prospérité économique, entre — 3000 et + 1850 dans le Sa'id. Au long de cette immense période, bien sûr, des perfectionnements apparaîtront dans les techniques culturales et les moyens d'élévation de l'eau (en particulier la *sagya* introduite à l'époque ptolémaïque, constituée d'une chaîne de poteries pouvant puiser l'eau à grande profondeur et entraînée par un manège à traction animale), de nouvelles plantes seront aussi introduites.

Cependant les limites des zones écotechniques / zones paléotechniques varieront en amont comme en aval, en fonction de la capacité d'emprise de l'Etat, et le delta constituera toujours en partie un espace écotechnique, souvent insalubre et inculte. A l'intérieur même de l'espace paléotechnique, bien sûr, de multiples différenciations apparaîtront et disparaîtront. Le XIX^e siècle va voir se recomposer de façon radicale cet espace paléotechnique.

a) L'irrigation pérenne par gravitation et élévation va apparaître³⁵ dans le delta, avec la construction des canaux *saïfi* (d'été) et la construction du premier barrage du delta (seule existait, sous forme d'îlots, une irrigation pérenne par élévation, estimée par Girard, membre de l'expédition d'Egypte, à l'extrême fin du XVIII^e siècle, à 12 % des terres cultivées de la vallée et à 25 % de celles du delta) ; Gamal Hamdan propose d'appeler ce système « néotechnique ».

b) L'espace « écotechnique » du delta va régresser considérablement.

c) Le système paléotechnique va régresser également dans l'espace et se modifier techniquement en se consolidant.

Le développement du système néotechnique (irrigation pérenne) va individualiser dans l'espace sa'idien de l'irrigation deux zones qu'il ne semble pas artificiel de baptiser « haute Egypte » et « moyenne Egypte ». On notera que ces noms ne sont donnés ici qu'à des espaces relativement abstraits et non à l'ensemble des espaces qui s'y superposent, se réfèrent à d'autres aspects de la réalité socio-économique, et dont la combinaison produit le territoire réel couramment désigné sous les noms de Haute et Moyenne-Egypte.

Si l'on suit, à titre d'exemple, l'émergence de la haute Egypte ainsi désignée, on constate qu'elle ne s'individualise définitivement, comme seule zone d'irrigation par bassin restant en Egypte (mis à part les bassins résiduels situés entre le Bahr El Youssef et le désert occidental, ainsi que dans le gouvernorat de Guiza, en moyenne Egypte), qu'en 1903, date de mise en irrigation pérenne définitive des dernières chaînes de bassins restant encore entre la rive gauche du canal Ibrahimieh et le Bahr El Youssef ainsi que de la plupart des bassins des gouvernorats de Beni Suef et de Giza. La haute Egypte ainsi définie ne cessera définitivement d'exister, par suppression totale des bassins, que vers le milieu des années soixante, avec la mise en eau du haut barrage d'Assouan.

Schématiquement, on peut dire que la haute Egypte s'est individualisée sur le plan socio-économique, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, par exclusion de l'espace produit par les grands changements techniques et économiques (irrigation pérenne et développement de l'agriculture cotonnière). Elle constituera une zone différenciée d'irrigation où, à deux reprises cependant, s'inscrira l'action technique de l'Etat (sous Mohammed 'Ali, l'ensemble du Sa'id est le théâtre de vastes travaux visant à la restauration, consolidation et amélioration du système des bassins (quasi abandonné depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle) et au creusement de nombreux canaux destinés à amener l'eau à ces bassins — travaux programmés et contrôlés par Linant de Bellefond :

— après la conquête anglaise (1882), on procède au perfectionnement du système (siphons, écluses à la prise des canaux, recreusement et élargissement de ces derniers), travaux programmés et contrôlés par le colonel Ross, essentiellement pour réduire la surface des terres rendues incultes lors des crues trop faibles et améliorer ainsi les revenus procurés à l'Etat par l'impôt foncier ;

— de 1902 à l'immédiat après-guerre, construction et surélévation de différents barrages d'élévation sur le Nil, de Aswan à Asyut, dont on verra que, s'ils sont situés dans l'espace nommé ici « haute Egypte », ils n'ont que peu d'influence sur son système d'irrigation et sur les effets économiques de ce système dans cette région.

On sait que l'irrigation pérenne se mit en place en liaison étroite, mais non exclusive, avec la culture du coton dont la plante, comme culture *saifi* (d'été), ne peut se développer entièrement qu'en régime

d'irrigation pérenne. Schématiquement, l'irrigation pérenne se met en place en basse Egypte dès 1825 (avec le (re)creusement des canaux qui deviennent *saïfi* et, vers 1840, avec la construction du premier barrage du Delta, en fait peu efficace), puis remonte la vallée du Nil, avec le creusement du canal Ibrahimieh (achevé en 1873), et atteint ainsi la moyenne Egypte qui va passer progressivement à l'irrigation pérenne entre 1873 et 1909.

La province de Minya deviendra la plus grande ferme de coton de la vallée, après avoir vu se développer le plus grand complexe agrolimentaire sucrier (jusqu'à cinq sucreries), avant que la province de Qéna (à Nag Hammadi et Armant) et plus tard d'Aswan (Kom Ombo) n'assure le quasi-monopole de cette production. Dans cette nouvelle division spatiale de la vallée, division à la fois hydrotechnique et agricole (en fonction de la présence ou de l'absence de la culture du coton), trois provinces sont donc maintenues en irrigation par bassin et, fait essentiel qui leur donnera leur « profil » propre, restent beaucoup plus *dépendantes* des rythmes et hauteurs de la donnée naturelle essentielle : la crue du Nil. Ces trois provinces sont celles de Qéna et de Girga (plus tard Sohag) dans leur totalité, et celle de Asyut, dans sa plus grande partie (seul le *markaz* de Mallawi, rattaché ultérieurement à la province de Minya, est notamment converti à l'irrigation pérenne, le *markaz* de Deirut formant transition). Il faudrait y ajouter le *markaz* d'Edfou, au nord de la province d'Aswan, sur la rive gauche du Nil, dont la chaîne de bassins dépend du canal Ramadi. La plaine de Kom Ombo (à 40 km au nord d'Aswan) ne sera jamais irriguée par bassin ; cette plantation de cannes à sucre dépendra, dès sa mise en culture, de l'irrigation par pompes à vapeur. Le maintien de l'irrigation par bassin s'explique donc essentiellement par la faible rentabilité de la culture du coton dans les provinces du sud, le cycle végétatif de cette plante étant, sous ces latitudes, en décalage avec le cycle climatique. (Cependant de 1920 à 1940, le coton pénétrera fortement dans les deux provinces du nord de la haute Egypte — Asyut et Girga —, dans des zones encore très largement irriguées par bassin, passant de 30 000 à 180 000 *feddans*, soit 12 % de la surface totale récoltée de haute Egypte).

Vers 1939 encore, la haute Egypte, sur une surface cultivée d'un peu plus d'un million de *feddans*, en comptera 820 000 irrigués par submersion, dans les bassins dépendant des cinq principaux canaux et d'une dizaine de canaux ayant eux aussi directement leur prise dans le Nil, mais desservant des chaînes beaucoup moins importantes. Ces cinq systèmes principaux sont, sur la rive gauche, au sud, celui du canal Ramadi, et ceux qui dépendent des canaux partant d'Esna et plus au nord de Nag Hammadi, sur chacune des deux rives. L'ensemble de la haute Egypte ne compte guère, à la même époque, que 150 000 *feddans* en irrigation pérenne, principalement desservis par de grosses batteries de pompes et répartis par îlots importants (de 20 000 à 30 000 *feddans*) consacrés, pour un peu moins de la moitié d'entre eux à la culture de la canne à sucre. Le reste, 80 000 *feddans* environ, est constitué des

terres hautes qui ne sont guère cultivées qu'en cultures *nili*, pendant la crue. (La moyenne Egypte, Fayum non compris, ne comptait plus que 100 000 *feddans* en irrigation par bassin, contre plus de 600 000 en irrigation pérenne.) Irrigation par bassin, donc, qui maintient des cultures *shetwi* (d'hiver), cultures essentiellement vivrières, d'auto-consommation, et de commercialisation locale ou tout au plus intérieure (blé, orge, fèves *bersim*, et lentilles). A ces cultures *shetwi*, s'ajoutent en été le sorgho et en automne, le maïs, culture *nili*. Seule culture industrielle, entièrement localisée dans la province de Qéna et la plantation de Kom Ombo : la canne à sucre, culture d'été, cultivée dans des sortes d'enclaves irriguées par machines élévatoires à vapeur. Une fausse symétrie, totalement idéologique, a souvent été établie au XX^e siècle, entre le coton, « richesse » du delta et de la moyenne Egypte, et la canne à sucre, « richesse » de la haute Egypte, alors que le premier constitue, durant la période 1920-1940, près de 23 % de la superficie récoltée de ces deux grandes régions et que la canne à sucre ne comptait à la même époque que pour 4 % de la surface récoltée en haute Egypte et pour 12 % de celle de la province de Qéna où elle possède le plus fort degré de concentration. Certes, la canne à sucre est une culture commerciale et l'Egypte exporte vers la fin des années trente 40 % de sa production de sucre raffiné (tout en important un quart du sucre brut qu'elle raffine) mais cette exportation ne lui rapporte que 1,2 million de livres égyptiennes contre 19 millions de livres pour les exportations de coton. Sucre et coton ne sont donc absolument pas comparables quant à l'intensité avec laquelle ils rattachent les deux types de grandes régions qui les produisent au marché mondial et à ses fluctuations. La haute Egypte reste donc, durant la première moitié du XX^e siècle, une zone relativement autarcique consacrée essentiellement aux cultures vivrières céréalières, et une zone extrêmement dépendante des fluctuations du débit du Nil.

En période de crue médiocre ou très maigre, en effet, la superficie cultivée, dans le périmètre des bassins, se rétrécit considérablement. Un exemple : en août-septembre-octobre 1902, la crue est très inférieure à la moyenne : sur 186 000 *feddans* déclarés *charaqui* (c'est-à-dire en friche parce que non irrigués) pour toute l'Egypte, lors de la collecte de l'impôt foncier, 135 000 *feddans* sont situés dans les bassins de Qéna, Girga et du sud d'Asyut, dont 105 000 *feddans* rien que dans la province de Qéna, riche de 310 000 *feddans* habituellement inondés. Dans cette province c'est donc un tiers des terres cultivées qui restèrent incultes cette année-là, ce qui aurait provoqué une grave crise de subsistance si des céréales venues d'autres provinces n'avaient été « importées » dans cette zone avant tout vouée aux cultures vivrières. Ces années de sous-production sont nombreuses à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, alors qu'elles disparaissent pratiquement en régime d'irrigation pérenne, où l'agriculture est moins dépendante des variations des données naturelles. En période de crise, la haute Egypte, de zone auto-suffisante qu'elle est en temps normal, moyennant quelques ajustements ressources-population, devient zone dépendante.

Lorsqu'à partir de 1902, les barrages de la « seconde génération » (la première étant constituée par le barrage du delta, dont la construction et la reconstruction s'échelonnent entre 1840 et 1890) sont mis en place, priorité sera donnée à l'amélioration de l'irrigation pérenne de la moyenne Egypte, par le biais de cet ensemble que forment le premier barrage d'Aswan et le barrage d'Asyut. La position marginale de la haute Egypte sera maintenue, bien qu'en 1937, quatre barrages soient implantés sur son territoire. Le barrage d'Aswan de 1902 est, rappelons-le, le premier barrage-réservoir chargé d'assurer une régulation intersaisonnière des eaux : ce barrage retient une partie de la « queue de la crue » pour la relâcher en période de basses eaux, vers le mois de février-mars. Ce surplus, arrêté par les vannes du barrage d'Asyut, vient alimenter le canal Ibrahimieh, dont la prise se situe juste en amont et vient ainsi améliorer l'irrigation pérenne de la province de Minya, en particulier. En 1909 est mis en fonction le barrage d'Esna (160 km au nord d'Aswan) ; celui-ci, conçu comme adjuvant au système des bassins, permet d'élever davantage l'eau dans les deux canaux principaux des rives droite et gauche (Killabieh et Asfun) afin de diminuer la superficie de terres *charaqi* en cas de mauvaises crues. Cela n'empêche pas que, suite à la très faible crue de septembre 1912, 125 000 *feddans* de terres situées dans les bassins de la province de Qena, soit plus du tiers de la surface cultivée, ne soient déclarés *charaqi*. Le barrage d'Esna ne se révélera que de peu d'utilité, et ceci non seulement pour des raisons techniques mais encore politiques, puisque les services d'irrigation de l'Etat choisirent souvent de laisser le maximum d'eau disponible venir alimenter les zones d'irrigation pérenne. Sur 355 000 *feddans* déclarés *charaqi* dans l'ensemble du pays cette année-là, 307 000 le furent en haute Egypte dont 155 000 dans la province de Girga (et, on l'a dit, 125 000 dans celle de Qena pourtant « équipée » du barrage d'Esna), contre 11 000 *feddans* *charaqi* seulement dans la province de Minya.

Le barrage de Nag Hammadi, achevé en 1930, deviendra un élément important dans la conversion progressive à l'irrigation pérenne de la province de Sohag (ex Girga).

Au-delà de la dimension économique de l'irrigation, sa dimension politique (que l'on pourrait appeler « hydropolitique », en reprenant, pour ce qui concerne le territoire égyptien, le concept que John Waterbury³⁶ applique à l'ensemble du bassin du Nil) apparaît dans toute sa force déterminante avec l'implantation des barrages ; implantation et utilisation directement liées à l'intégration de l'Egypte aux échanges mondiaux inégaux. Faut-il rappeler qu'il ne s'agissait pas d'une hydropolitique égyptienne indépendante mais que l'espace politique dans lequel prenait place objectivement cette dernière n'était autre que l'empire britannique ?

Ainsi durant la période qui commence en 1882 (et qui ne prendra fin qu'avec la révolution de 1952), période au cours de laquelle l'Egypte — qu'elle constitue ou non formellement une colonie — appartiendra pleinement à ce que l'on convient d'appeler — malgré l'ambiguïté du terme — la périphérie au sein de la division internationale du travail, la haute

Egypte, telle que nous l'avons définie, n'est pas à proprement parler un « élément actif » de cette périphérie. Il semble raisonnable de faire l'hypothèse que l'espace économique agricole de haute Egypte, dont on peut dire maintenant qu'il est en partie superposable à l'espace d'irrigation par bassin, reste en grande partie *marginal*, c'est-à-dire hors de la périphérie *stricto-sensu*, bien qu'englobé par un espace politique, l'Egypte comme formation sociale nationale, qui en fait indiscutablement partie. La haute Egypte, mais seules des recherches plus poussées pourront le confirmer, ne semble pas non plus constituer globalement une périphérie de la périphérie, c'est-à-dire un espace agricole producteur et « exportateur » de cultures vivrières destinées à la reproduction de la force de travail employée dans l'agriculture commerciale (de coton), intégrée au marché mondial et constituant la périphérie en tant que telle.

En effet, si à la fin du XIX^e siècle, la haute Egypte s'intègre dans le système des champs migratoires intérieurs de l'Egypte, en « exportant », de façon définitive souvent, une importante population vers les zones cotonnières et urbaines, par contre elle ne constitue pas « l'arrière-pays » vivrier des régions dominées par la culture du coton. Grâce à l'irrigation pérenne en effet, ces régions bénéficient d'un rapport surface récoltée/surface cultivée beaucoup plus favorable (1,7 dans le Delta en 1940), qui permet, moyennant d'ailleurs l'importation, certaines années, de blé étranger (et cela dès la fin du XIX^e siècle), de nourrir une population à forte croissance. La haute Egypte ne produit de surplus que lors des bonnes crues. Elle se suffit en période de crues « normales », moyennant une certaine émigration et compte tenu du caractère « archaïque » de l'alimentation propre à cette région (l'orge y est consommée par les paysans eux-mêmes, alors qu'elle l'est par le bétail dans le reste de l'Egypte et le sorgho demeure une céréale importante, absente ailleurs).

Ne constituant pas en elle-même un élément de la périphérie, la haute Egypte possède un statut intermédiaire entre celui de simple marge et celui de « périphérie de la périphérie » (essentiellement par sa fonction de pourvoyeuse de main-d'œuvre agricole migrant vers les zones de la stricte périphérie). Ce statut se modifie cependant pour les provinces d'Asyut et de Sohag, où, on l'a vu, le coton voit sa superficie augmenter de façon importante à la fin de la période étudiée (de 1920 à 1940). Les forces sociales locales et régionales ne s'en remettent en effet pas aux conséquences de l'hydropolitique décrite ci-dessus et contribuent à la modification de l'espace agricole de haute Egypte. A partir de 1910 en effet, la paysannerie aisée et les gros exploitants vont, surtout dans les provinces d'Asyut et de Girga, multiplier les puits de surface creusés dans les parties les plus basses des bassins, où la nappe phréatique est peu profonde, et y mettre en œuvre des cultures d'été appelées *qedi*, dont le coton constitue la principale. On assiste donc à une importante accumulation privée en matière de moyens d'irrigation complémentaire. Cette accumulation, permettant d'accroître sensiblement la production, est le fait des exploitants qui ont les moyens financiers de ces investissements (puits, *saqya*, pompes) et détiennent ainsi un accès privilégié à l'eau

dont ils peuvent jouer économiquement et socialement. Ce processus contribue ainsi à l'accélération de la différenciation sociale.

On le constate, bien qu'il soit possible de distinguer et caractériser globalement deux grandes zones au sein du Sa'id (qui sont d'abord des zones à régime d'irrigation distinct, mais aussi — sans qu'il y ait déterminisme absolu — des zones socio-économiques fonctionnant selon deux logiques opposées), cette simple bi-partition est inadéquate lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'inscription spatialement différenciée de l'évolution concrète de certains des éléments du secteur agraire au cours de la période étudiée. C'est donc à une approche spatialement plus fine qu'il faut se livrer, elle se révèle indispensable dès qu'il s'agit de phénomènes comme l'évolution des systèmes de cultures qui prennent place sur la base de l'espace d'irrigation ici décrit globalement.

L'espace brouillé ou la différenciation inégale

Il ne saurait être question ici d'aborder tous les problèmes théoriques, méthodologiques et techniques que pose l'analyse de l'évolution de ce qu'on définira comme l'espace des systèmes de culture durant la période de l'entre-deux-guerres ; on se contentera de relever les points suivants :

a) Les unités spatiales dans le cadre desquelles la documentation statistique est accessible sont les *markaz*, ou districts. La vallée du Nil au sens strict, Fayum exclu, en comptait 34 en 1912-13 et 35 en 1941 (l'un d'entre eux ayant été divisé en deux). La surface cultivée (s.c.) de chaque *markaz* était en moyenne de 57 000 *feddans* en début de période et de 55 000 avant la Seconde Guerre mondiale (les plus grands ont une s.c. de 90 000 et les plus petits, Basse-Nubie mise à part, de 30 000 *feddans*). Il s'agit donc d'un « pavage irrégulier » selon l'expression des géographes (Dumolard, *op. cit.*, p. 57). Vue l'impossibilité d'accéder à une documentation concernant les s.c. par cultures dans le cadre d'unités géographiques inférieures au *markaz*, celui-ci est provisoirement postulé comme étant homogène selon l'acception donnée plus haut à ce terme.

b) Un système de culture sera ici défini, dans le cadre de chaque *markaz*, par la combinaison des différentes productions agricoles récoltées, selon des proportions de s.c. variées et relativement stables dans le temps, sur un ensemble de terroirs, durant le cycle annuel constitué par les trois saisons agricoles égyptiennes (hiver, été, saison de la crue). Chaque système de culture s'exprime ainsi, pour l'étude, sous forme de profil statistique, l'ensemble de la surface récoltée (s.r.) (et non la s.c., dont certaines portions sont cultivées deux fois et, très rarement, trois durant l'année) étant comptée pour 100 % et chaque culture représentant un certain pourcentage de la s.r.. On constate que la définition donnée ici est provisoirement et pour les besoins de l'étude, relativement abstraite, et différente des définitions du système de culture concernant des unités techno-économiques concrètes (terroirs, exploitations agricoles). Cette définition abstraite permet d'analyser le système de culture

propre à un *markaz* dans le cadre temporel d'une année-récolte, malgré l'existence de rotations biennales ou triennales dont les différentes étapes sont représentées de façon sensiblement équivalente au sein de la s.r..

c) Les rendements, dont la prise en compte conjointement aux surfaces récoltées par cultures pourrait permettre la construction de l'espace des volumes de production, ne sont pas pris en compte ici, pour des raisons techniques qui en rendent l'utilisation difficile (les statistiques concernant les rendements ne couvrent qu'une partie de la période étudiée, et sont données par province et non par *markaz*). De plus l'analyse développée ici concerne d'abord l'allocation spatialement différenciée de terre cultivable aux différentes cultures.

d) Moyennant ces cadres spatiaux, ces définitions et réserves, il s'agit ici, en partant des unités de base postulées homogènes que sont les *markaz*, appartenant à l'ensemble spatial formé par la vallée égyptienne du Nil, de reconstituer des sous-ensembles regroupant plusieurs unités dont le profil de système de cultures soit commun ou proche (selon des seuils à définir) et qui soient en relation spatiale de contiguïté. Ces sous-ensembles formeront ainsi les zones homogènes (ou isoschèmes, selon l'expression de P. Brunet cité in Dumolard, *op. cit.*, pp. 56 et 153, distinguant un espace homogène du point de vue de ses propriétés — dit isotrope — et du point de vue de sa structure — dit isoschème) propres à l'espace abstrait appréhendé et construit à partir de la seule variable « système de cultures ».

e) A partir de l'année agricole 1912-13, les *Annuaire statistiques de l'Egypte* donnent, pour chaque *markaz*, les statistiques de surfaces récoltées concernant vingt-cinq productions agricoles ainsi que le total des surfaces récoltées par saisons et la surface cultivée annuellement ; ces informations sont disponibles dans les *Annuaire statistiques* jusqu'en 1947-48, date à laquelle la ventilation par *markaz* est supprimée. Sur ces 25 cultures, 12 ont été retenues qui représentent 96,8 % de la surface récoltée lors de la première tranche d'années étudiée (1912-13, 1915-16, 1916-17) et 97,1 % lors de la deuxième tranche composée des quatre années agricoles allant de 1937-38 à 1940-41, les autres cultures étant regroupées sous la rubrique « autres » avec les vergers et potagers qui ne constituent jamais plus de 1 % de la s.r. — et souvent beaucoup moins — pour la période et l'espace étudiés. Ces deux « tranches » temporelles ont été choisies à la fois en fonction des limites documentaires qui ont été évoquées et de la nécessité de découper la période qui va de 1912-13 à nos jours en trois sous-périodes relativement égales (25 ans), suffisamment nombreuses pour rendre compte des transformations de l'agriculture égyptienne, mais en nombre cependant restreint, afin de limiter la lourdeur des dépouillements statistiques et faciliter la clarté de l'analyse diachronique³⁷.

f) La période étudiée (1912-13/1940-41) est généralement reconnue comme comportant une certaine unité du point de vue de l'économie et de la société agricoles égyptiennes, au regard de plusieurs de ces traits :

— En 1912, la conversion massive de la moyenne Egypte au régime d'irrigation pérenne est terminée, ainsi que la forte expansion des surfaces récoltées, des rendements et de la production qui accompagnent les grands aménagements et les innovations techniques de la période 1885-1910 (barrages, nouveaux engrais, passage, dans les petites et moyennes exploitations agricoles du delta et de moyenne Egypte, de l'assolement triennal à l'assolement biennal qui va — provisoirement — favoriser une croissance massive de la production cotonnière).

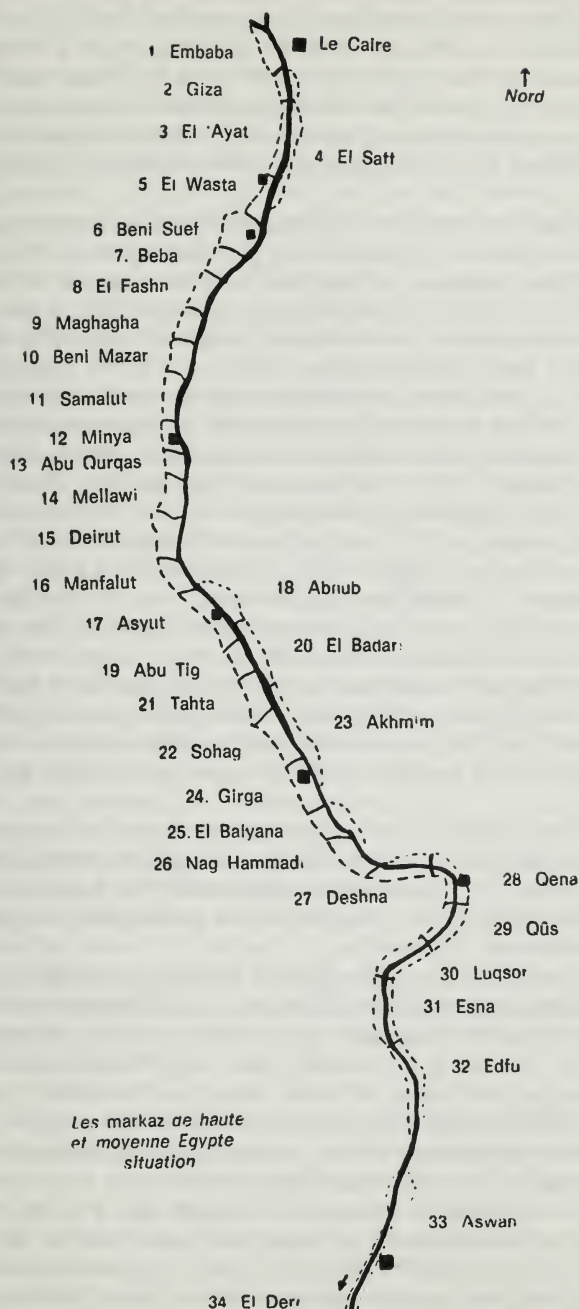
— La période 1912-13 à 1940-41 se présente globalement comme une période de croissance très modérée de la production et des rendements, voire de stagnation dans certains domaines. Cette croissance modérée n'a pu être obtenue, compte tenu de la baisse tendancielle des rendements à laquelle menait en particulier le passage massif à la rotation biennale et les nuisances qui l'accompagnent (non-reproduction de la fertilité par abandon de la jachère, problèmes phytosanitaires, salinisation de certaines terres, apparition de moisissures par surirrigation et manque de drainage, etc.) que grâce à un développement important des importations d'engrais chimiques (taux moyen annuel de croissance de ces importations de 1917 à 1937 : 14,3 %) et du drainage (6 500 km de drains publics en 1922, 10 250 km en 1939), de la main-d'œuvre agricole (taux moyen annuel de croissance : 1,9 % contre 1,1 % pour l'ensemble de la population rurale) dont la productivité moyenne décroît cependant, passant de l'indice 96 en 1910-14 (base 100 en 1895-99) à l'indice 74 en 1935-39, et de la force de travail animale (bovins : + 3,5 % par an de 1917 à 1937). La croissance de la mécanisation agricole de son côté reste très faible, et ne concerne que les grands domaines ; on constate cependant une croissance non négligeable (en région de bassin en particulier - province de Sohag et Asyut) des pompes mécaniques.

— Enfin, sur le plan de la structure sociale agraire, la période étudiée voit s'accroître le nombre de paysans sans terre, le morcellement de la petite propriété foncière, l'éparpillement des petites exploitations et les inégalités sociales.

g) Durant ces vingt-cinq ans, la surface cultivée de l'ensemble de l'Egypte reste quasiment stable (de 5 277 000 *feddans* à 5 294 000, soit + 0,32 %). En fait, l'extension des terres cultivées se poursuit dans le Delta (+ 2,7 %, de 3 041 000 *feddans* à 3 123 000), ainsi que dans le Fayum (+ 1,7 %), tandis que la Vallée voit diminuer sa s.c. de 3,6 % (de 1 939 000 *feddans* à 1 869 000) ainsi que sa part dans la s.c. de l'Egypte (de 36,7 % à 35,3 %) ³⁸

La surface récoltée (s.r.) dépend à la fois de la s.c. et de l'intensité culturale (I.C. = s.r./s.c.), c'est-à-dire du nombre de récoltes saisonnières effectuées en une année. En 1912-1917, la s.r. de l'Egypte se montait à 7 700 000 *feddans* ; 25 ans plus tard, elle est de 8 490 000 *feddans*, soit un accroissement de 10,2 % ; cet accroissement est de 13,2 % pour le Delta, durant la même période, de 6,1 % pour le Fayum et de seulement 5,7 % pour la Vallée dont la s.r. passe de 2 502 000 à 2 645 000 *feddans* ; la part de cette dernière dans la s.r. égyptienne décroît ainsi de 32,5 %

Agricultures égyptiennes



à 31,2 %. Le taux d'I.C. croît, pour l'ensemble de l'Egypte de 1,46 à 1,60 (+ 9,6 %), pour le Delta et de 1,53 à 1,68 (+ 9,8 %), pour le Fayum de 1,88 à 1,96 (+ 4,3 %) et pour la Vallée de 1,29 à 1,42 (+ 9,6) ³⁹. Ainsi, non seulement la Vallée par 1/28° de sa s.c., mais encore son taux d'I.C., largement inférieur en début de période à celui de l'Egypte, ne connaît pas un accroissement supérieur à celui du pays, condition *sine qua non* d'un début de « rattrapage » de cette situation de « développement inégal ».

Sur la toile de fond de ces transformations économiques, il est possible de donner succinctement les grandes lignes de la structuration de l'espace des systèmes de culture au début de la période étudiée. A cette date, les cultures retenues pour l'analyse (96,8 % de la s.r. de la vallée) se répartissaient de la façon suivante : l'ensemble des cultures d'hiver formait près des deux tiers de la s.r. (64 % ; dont blé : 19 %, *bersim* (trèfle d'Alexandrie, plante fourragère) : 16 %, fèves (*fûl*) : 14 %, orge : 8 %, lentilles : 3 %, *helba* (plante qui, prise en infusion, constituait la boisson populaire par excellence, supplantée ultérieurement par le thé) : 2 %, oignons : 1 %) ; les cultures d'été, quant à elles, n'en constituaient qu'un peu plus du cinquième (21,5 % ; dont coton : 12 %, sorgho : 6 %, canne à sucre : 2 %) ; les cultures d'automne, enfin, n'occupaient que 14,5 % de la s.r. (maïs : 13 %, sorgho *nili* : 1,5 %). Ces chiffres suffisent à mettre en relief le caractère avant tout vivrier de l'agriculture de la vallée (70 % de la s.r. en cultures vivrières) où les céréales occupent la moitié de la s.r., les légumineuses le cinquième, les cultures fourragères 16 % et les cultures commerciales (coton et canne à sucre) 14 % seulement (dans le delta, à la même date, les proportions étaient respectivement de 50 % (en additionnant céréales et riz — 4 %), de 2 %, 18,5 %, et 28,5 % pour le coton ; soit 52 % seulement de la s.r. en cultures vivrières).

Chacune des douze cultures a son espace propre, correspondant à une distribution particulière, tant statistique que spatiale, qui peut être appréhendée en termes de concentration/dispersion. Les types de distribution permettent de décrire les caractéristiques principales de l'espace agricole de la vallée (cf. tableau 1).

Plus une culture a d'importance dans l'ensemble de la s.r. de la vallée et plus la dispersion statistique relative caractérisant les proportions de s.r. occupée par elle au sein du profil de culture de chaque *markaz* (la surface du *markaz* est comptée pour 100 %) est faible : le blé par exemple, occupe, on l'a vu, 19 % de la s.r. de la vallée ; la dispersion statistique relative (mesurée par le coefficient de variation, i.e. par le rapport écart type/moyenne) des pourcentages représentant les proportions de s.r. qui lui sont allouées dans les différents *markaz* n'est que de 0,26 alors que la canne à sucre, qui n'occupe que 2 % de la s.r. totale de la vallée est caractérisée par une dispersion relative de 1.79. Cette corrélation inverse entre importance d'une culture et intensité de sa dispersion statistique relative est assez forte puisque le coefficient de corrélation est de l'ordre de — 0,80.

La tendance ainsi dégagée constitue un trait distinctif de l'espace agricole étudié (une étude comparable du delta permettrait de savoir s'il est distinctif dans l'espace égyptien, ou s'il caractérise ce dernier tout entier par rapport à d'autres espaces agricoles nationaux).

Trait distinctif, car non prévisible, c'est-à-dire non déductible *a priori* ; on en veut pour preuve le fait que les caractéristiques de certaines cultures contredisent la tendance générale : cultures secondaires s'il en est, les oignons et la *helba*, qui n'occupent respectivement que 0,9 % et 2 % de la s.r. totale de la vallée se distinguent par une dispersion relative de 0,98 et 0,99 (contre 1,68 en moyenne pour les trois autres cultures secondaires, lentilles, sorgho *nili* et canne à sucre) ; inversement, le coton et le maïs *nili* qui, avec respectivement 12 % et 12,9 % de la s.r. de la vallée, font partie des cinq cultures les plus importantes, sont caractérisées par des indices de dispersion du même ordre (respectivement 1 et 0,94), alors que la moyenne de ces indices pour les trois autres cultures importantes (blé, *bersim*, fèves) est de 0,42.

Par ailleurs, la corrélation inverse qui lie dispersion statistique d'une culture et degré de concentration spatial relève, tendanciuellement de la déduction logique : plus les *markaz* sont caractérisés, pour une culture donnée, par une proportion de s.r. proche de la moyenne (faible dispersion), moins il y a de chances pour que certains *markaz* concentrent une part importante de la s.r. totale de cette culture. Il s'ensuit que, dans la vallée du Nil, et malgré quelques exceptions, plus une culture est importante, moins elle est concentrée géographiquement et inversement.

On a utilisé ici comme indice de concentration géographique le coefficient de Gini⁴⁰, variant entre zéro (répartition en proportion constante d'une culture sur tout l'espace agricole) et un (concentration complète). La corrélation inverse entre dispersion statistique relative et concentration spatiale des cultures est extrêmement forte ($r = -0,96$). La corrélation, inverse elle aussi, entre importance et concentration d'une culture est en conséquence hautement significative ($r = -0,84$). Le blé et le *bersim* sont ainsi très faiblement concentrés ($G = 0,163$ et $0,172$, la moitié de la s.r. de blé étant « concentrée » dans les 16 *markaz* (sur 34) dont la proportion de s.r. en blé est la plus élevée), alors que les cultures secondaires, lentilles et canne à sucre (3 % et 2 % de la s.r. totale) sont fortement concentrées ($G = 0,733$ et $0,705$, une moitié de la s.r. de canne à sucre cultivée dans la vallée l'est dans trois *markaz*, alors que 28 autres n'en totalisent que le quart).

De ces constatations découlent deux conséquences, l'une a trait à la définition et l'autre au degré de spécialisation des systèmes de cultures à partir desquelles sont construites les zones agricoles homogènes.

Les cultures les plus importantes étant aussi les moins concentrées, elles ne peuvent, par leur seule importance quantitative au sein du profil de culture des différents *markaz*, caractériser ces derniers et rendre ainsi compte de l'organisation de l'ensemble de l'espace agricole de la vallée. Ce que l'on pourrait traduire (métaphoriquement, bien évidemment, puisque en substancialisant ces cultures on en fait des sujets historiques

Tableau 1
Caractéristiques des cultures en 1912-17

% de s.r. de la vallée	blé	19 %	bersim	16 %	fèves	14 %	sorgho d'été	6 %	maïs d'automne	13 %	helba	2 %	oignons	1 %	coton	12 %	orge	8 %	lentilles	3 %	sorgho	1,5 %	d'automne	1,5 %	canne à sucre	2 %
Coefficient de variation (dispersion statistique relative)	0.26	0.38	0.62	0.70	0.94	0.98	0.99	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1.51	1.74	1.79					
Coefficient de Gini (G) (concentration)	0.163	0.172	0.302	0.403	0.454	0.477	0.497	0.472	0.542	0.733	0.661	0.705														

de l'organisation de l'espace agricole, alors qu'il y a « derrière » leur distribution statistique et spatiale des rapports socio-économiques et des interventions étatiques) en disant :

a) que quelques cultures, variables d'un groupe de *markaz* à un autre, sont « dominantes » quant à la part de s.r. occupée ;

b) que certaines de celles-ci peuvent être « déterminantes » ou « codéterminantes » dans le façonnement des systèmes de cultures et donc dans la délimitation et la structuration des sous-espaces qu'ils organisent ; détermination qui s'opère par le jeu croisé de leur importance quantitative, de leur importance économique — comme culture de rapport ou culture vivrière — et des contraintes agro-techniques qu'elles imposent à travers la longueur et la position dans l'année, de leur cycle végétatif, leurs besoins en eau, etc., le tout à l'intérieur d'un type de rotation donné, biennal ou triennal, dont le choix — que l'Etat tente de réglementer — est très lié à la taille et au mode de faire valoir des exploitations et aux stratégies des exploitants ;

c) qu'aucune culture n'est « hégémonique » au sens où, à défaut d'être exclusive de toute autre, elle déterminerait totalement, à elle-seule, la composition et les proportions internes des profils de culture : un éventail de combinaisons subsiste, relativement étroit en moyenne Egypte, beaucoup plus ouvert en haute Egypte.

Sur le plan quantitatif, les plus fortes représentations d'une culture au sein d'un *markaz* ne dépassent en général pas 30 % de la s.r., encore ces valeurs sont-elles atteintes dans les zones à faible intensité culturale (i.c.) où la s.r. ne dépasse guère la surface cultivée (s.c.) et qui relèvent du régime d'irrigation par bassin. A titre d'exemple, l'une des valeurs les plus fortes est atteinte par la culture des fèves (dans le *markaz* d'Asyut, n° 17) qui représente 33,4 % de la s.r., et seulement 37 % de la s.c., l'intensité culturale de ce *markaz* n'étant que de 1.11. A titre d'exception, la culture du maïs *nili* (d'automne) représente dans le *markaz* de Saff (n° 4) — dont l'i.c. est en sous régime d'irrigation pérenne — 35 %, de la s.r. et 60 % de la s.c.

La culture dont le pouvoir de détermination sur le système auquel elle appartient — et, par le fait même, le pouvoir de structuration sur l'espace agricole où elle est présente — est le plus fort, est bien évidemment celle du coton. Loin de constituer en moyenne Egypte (moins encore que dans le delta) une monoculture, le coton est, avec le maïs *nili*, la moins représentée des cultures importantes (respectivement 12 % et 12,9 % de la s.r. de la vallée). Mais il partage avec ce dernier un coefficient de concentration nettement plus important (respectivement $G = 0,472$ et $0,454$). Il possède donc un plus fort pouvoir de différenciation spatiale et atteint dans cinq des dix *markaz* situés entre Mellawi (n° 14) et El Wasta (n° 5) constituant son espace de prédilection, une proportion de 25 % de la s.r., proportion correspondant dans les *markaz* de Beba et de Beni Mazar (n° 7 et 10, i.c. commune de 1.39) à 35 % de la s.c. et dans celui de Abu Qurqas (n° 13, i.c. = 1.54) à 39,5 % de la s.c. Compte tenu du fait qu'un cinquième, au maximum, de cette s.c. est

encore, dans ces *markaz*, irriguée par bassin, le coton (planté en février) occupe ainsi, au moment de la crue (qui a lieu vers la fin de son cycle végétatif — d'août à octobre) de 45 à 50 % de la s.c. laissée hors d'eau. Le reste des terres hors d'eau est planté fin juillet en maïs *nili* (dans quelques-uns de ces *markaz* on cultive aussi du sorgho et de la canne à sucre, cultures d'été qui ne dépassent pas, à elles deux, 7 % de la s.r.). Les cycles végétatifs du coton et du maïs *nili* se recouvrant ainsi en partie, et se déroulant, partiellement pour le premier, totalement pour le second, pendant que la crue remplit les bassins résiduels, l'on obtient, schématiquement, le début du système de détermination :

a) ce qui subsiste de bassins limite la superficie occupée par les cultures d'été en irrigation pérenne à 80 % de la s.c. ;

b) le coton, seule grande culture de rapport en moyenne Egypte, occupe en priorité cette surface (35 à 40 % de la s.c.) ;

c) le maïs *nili*, qui constitue la céréale la plus rentable dont le cycle végétatif soit compatible avec les conditions climatiques de cette région en cette saison, occupe la plus grande partie de la surface restante (30 à 40 % de la s.c.) ; le sorgho *nili*, moins rentable et nécessitant plus de chaleur n'est cultivé que dans le sud de la haute Egypte.

Ce qui empêche l'extension de la culture du coton à plus de 40 % de la s.c. est la nécessité de maintenir la fertilité du sol ; elle se traduit par un système de rotation biennale, largement majoritaire à cette époque en moyenne Egypte, et dont on a vu qu'elle n'assurait d'ailleurs plus la reproduction de fertilité. Dans ce cadre, la s.c. est, schématiquement, divisée en deux soles égales (des îlots de rotation triennale subsistent, en particulier dans les grands domaines) alternativement cultivées durant l'été et/ou l'automne, une année en coton et l'autre en maïs, chaque sole représentant alors à peu près 40 % de la s.c. (la crue inondant 20 % de la s.c.). Par ailleurs le coton exigeant de premiers labours dès janvier, seule une brève culture d'hiver — plantée début novembre après la récolte du maïs — peut le précéder sur la même sole : il s'agit du *bersim*, culture essentielle à la régénération du sol. Les autres cultures d'hiver, céréales (ici le blé) et légumineuses (fèves), dont la récolte n'a lieu qu'en avril-mai ne peuvent donc occuper que l'autre sole, puisque leur cycle végétatif chevauche de février à mai celui du coton. Blé et fève (ainsi que d'autres cultures d'hiver à cycle végétatif long) ne sont donc cultivés que sur 50 % de la s.c. au maximum.

Telle est la logique d'un système de culture (qui, on le verra, connaît trois variantes internes) dont le coton constitue la « variable-clé », en tant qu'elle agit sur l'ensemble du système et en sélectionne certains autres éléments (cultures) concurrents. S'agissant du coton, l'examen de la matrice des coefficients de corrélation (d'association/exclusion) des cultures prises deux à deux est très instructif pour le repérage des cultures simplement compatibles avec lui (faible valeur positive de r), « attirées » ($r > +0,70$) ou « repoussées » ($r < -0,70$) par lui. Le coton est, on l'a vu, étroitement associé au maïs *nili* ($r = +0,77$) ; il « repousse » par contre le sorgho d'été qui viendrait le concurrencer

directement ($r = -0,76$) ; de même ce dernier ne résiste pas, comme céréale, devant les qualités du maïs *nili* ($r = -0,84$). Le coton, pour les raisons indiquées plus haut, limite de façon non négligeable l'emblavement en blé ($r = -0,70$), alors qu'il est compatible avec le *bersim* et les fèves (taux de corrélation positifs, faible et très faible ; respectivement $r = +0,22$ et $r = +0,1$). Ces deux derniers taux mis à part, le pouvoir relatif d'attraction ou d'exclusion du coton, donc de différenciation spatiale, se perçoit bien par le fait qu'il est lié aux plus forts coefficients de corrélation, positifs ou négatifs, de la matrice. Il constitue par-là même la plus « structurante » des cultures et ceci moins par son importance quantitative que par sa relative concentration et surtout par son poids économique qui fait que, moyennant le maintien de certains équilibres, ici réalisés, avec les cultures céréalières et fourragères, c'est à lui que vont les priorités (ce qui s'exprime, entre autres, par le fait qu'il soit « tête » de rotation). L'existence de trois sous-systèmes de cultures qui lui sont associés suffirait cependant à montrer qu'une seule culture, même la plus structurante, ne peut permettre de définir un système de culture. A plus forte raison est-ce le cas des cultures quantitativement importantes, mais à plus faible coefficient de concentration, à coefficient de corrélation avec les autres cultures peu élevé, qui révèle en général une simple compatibilité, et à liaison beaucoup moins étroite avec l'environnement techno-écologique — et tout particulièrement avec le régime d'irrigation. S'agissant du *bersim* et des fèves, leur espace de moins faible concentration — proportion de s.r. allouée supérieure à la moyenne, par exemple — chevauche largement les deux zones d'irrigation décrites plus haut, et aucune de leurs corrélations, positives ou négatives, ne dépasse la valeur de 0,30 ; les *markaz* de moins faible concentration du blé, par contre, se situent tous en zone de bassin (au sud de Manfalout, n° 16) et cette culture a quelques fortes corrélations, avec le coton — on l'a vu — mais également avec le sorgho *nili*, sa céréale d'automne complémentaire ($r = +0,65$). Il paraît donc bien hasardeux de définir dans la vallée des zones agricoles par une soi-disant « culture dominante », et l'examen des systèmes de haute Egypte le montrera tout particulièrement, où aucune culture ne semble même être « déterminante ». La notion de profil de culture s'impose bien.

On ne s'attardera pas sur une deuxième conséquence de la corrélation inverse, liant importance quantitative et concentration des cultures, sur la structuration de l'espace agricole de la vallée ; cette conséquence concerne le degré de spécialisation globale (toutes cultures prises en compte) propre à chaque *markaz*. Ce degré de spécialisation pourrait, en effet, dans un autre contexte, caractériser les sous-espaces agricoles, homogènes de ce point de vue, par rapport à l'espace de référence. Dans la vallée, la forte concentration de certaines cultures dans un nombre réduit de *markaz* ne concerne, on l'a vu, que trois cultures secondaires : lentilles, canne à sucre, sorgho *nili* et, dans une moindre mesure une culture de moyenne importance (l'orge). Or, cette concentration de cultures secondaires ne signifie pas spécialisation globale

poussée des *markaz* comme le montrent ces quelques exemples : le *markaz* de Nag Hammadi (n° 26) contient à lui seul, en 1912-17, 27,5 % de la s.r. de canne à sucre produite dans la vallée, mais cette culture n'occupe que 13,5 % de la s.r. de ce *markaz* ; celui de Qûs (n° 29), représente 15 % de la s.r. de lentilles de la vallée (ce qui constitue, pour cette culture, le plus fort degré de concentration), ne correspondant qu'à 17 % de la s.r. de ce *markaz*. L'orge, seule culture d'importance moyenne (7,7 % de la s.r. de la vallée) et à indice de concentration relativement élevé ($G = 0,542$), possède un pouvoir de spécialisation assez important : dans les *markaz* situés entre Edfou (n° 32) et Girga (n° 23), qui regroupent les quatre cinquièmes de la s.r. qui lui est consacrée, il occupe entre 20 et 30 % de la s.r., ce qui contribue largement à leur conférer un coefficient relativement haut de spécialisation⁴¹. Ce coefficient variant entre zéro (absence totale de spécialisation des *markaz*) et un (chaque groupe de *markaz* serait totalement spécialisé) on constate que la moyenne des coefficients de spécialisation des *markaz* de la vallée est de 0,304, ce qui signifie que les *markaz* sont dans leur ensemble assez faiblement spécialisés. La distribution statistique de ces coefficients est peu dispersée (coefficient de variation : 0,3), mais, alors que seulement 5 *markaz* dépassent cette moyenne, en moyenne Egypte et dans la moitié nord de la haute Egypte, la totalité des *markaz* (sauf Deshna, n° 27) compris entre Nag Hammadi (n° 26) et El Derr (n° 34) ont des coefficients de spécialisation supérieurs à cette moyenne. Le coefficient de spécialisation de l'ensemble de cette zone est de 0,403, soit un écart très significatif (le *markaz* de El Derr (n° 34) doté d'un système de culture très particulier, correspondant à la Nubie maintenant engloutie par les eaux du haut barrage, détient le record de spécialisation (0,604) ; il a été écarté pour cette raison du calcul). Le relativement haut degré de spécialisation des *markaz* du sud est donc dû à la fois à l'exclusion quasi-complète des cultures importantes (blé mis à part, dont la s.r. se situe légèrement au-dessus de la moyenne) et à la présence massive des cultures à haut degré de concentration, cultures secondaires (lentilles, canne à sucre, sorgho *nili* — voir *helba* ($G = 0,478$), présente dans le *markaz* de Qûs (n° 29) en particulier, où elle atteint 9 % de la s.r.) et orge. Si le coefficient de spécialisation globale ne peut permettre de caractériser de façon satisfaisante les systèmes de culture des *markaz* de la vallée, en revanche son analyse met bien en relief les particularités du sud de la haute Egypte. Ces dernières, ajoutées à celles de la moyenne Egypte, largement déterminées par la présence du coton, montrent l'existence de trois grandes familles de systèmes de culture dans la vallée égyptienne du Nil à l'époque étudiée, et à une tripartition fondamentale de son espace agricole (envisagé à partir de la seule variable « système de cultures »), qui se superpose à la bi-partition de l'espace d'irrigation. C'est cette tripartition et les partitions secondaires qui la nuancent qu'il s'agit d'envisager pour terminer.

On peut visualiser la plus ou moins grande proximité des profils de culture et en dresser empiriquement une typologie plus ou moins « fine »

Tableau 2
Profils des systèmes de cultures de la vallée du Nil (1912-1917)
 (voir légende, note 42)

Markaz	maïs d'automne	coton (été)	bersim (hiver)	fèves (hiver)	sorgho d'été	Blé (hiver)	lentilles (hiver)	orge (hiver)	sorgho d'automne	canne à sucre (été)
1) 5-6-7	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2) 1-2-3-4	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
3) 8-9-10-11-12-13-14	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
4) 15-16	—	+	+	+	+	+	+	+	+	(10 : + ; 14 : + +)
5) 18-19-20-21	—	—	+	+	+	+	+	+	+	15 : + 16 : —
6) 17	—	—	+	+	+	+	+	+	+	—
7) 22-23-24-25	—	—	+	+	+	+	+	+	+	—
8) 27	—	—	+	+	+	+	+	+	+	—
9) 28-32	—	—	—	—	+	+	+	+	+	—
10) 33	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+
11) 29-30	—	—	—	—	+	+	+	+	+	29 : — 30 : + +
12) 26-31	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+
13) 34	—	—	—	—	+	+	+	+	+	+

selon les besoins, par classification ascendante hiérarchique « immédiate » ; il suffit alors de reproduire cette typologie sur une carte pour opérer le zonage de l'espace des systèmes de cultures (soit la méthode dite des matrices de permutation ordonnables mise au point par Jacques Bertin)⁴². Le tableau 2 donne les différents profils des *markaz* ou groupe de *markaz*. On a fait ressortir les valeurs supérieures à la moyenne sans jamais amalgamer deux profils dont une valeur serait supérieure à la moyenne dans l'un et inférieure dans l'autre⁴³. Ce tableau fait ressortir 13 profils-type « fins ». On se contentera ici de remarques synthétiques sur les trois grandes « familles » de profils, dont deux ont été analysées plus haut :

a) La première regroupe 3 profils et les 14 *markaz* de moyenne Egypte où l'irrigation pérenne est très majoritairement pratiquée (d'Embaba, n° 1, à Mellawi, n° 14). On les a caractérisés par la culture « déterminante » du coton. Ils se distinguent par ailleurs par une proportion de s.r. en culture d'hiver très inférieure aux deux autres familles (autour de 50 %) et par des proportions de s.r. en culture d'été et d'automne très supérieures (toutes deux tournent autour de 25 % de la s.r.) On y distingue clairement un premier ensemble homogène caractérisé par une très forte représentation du maïs d'automne et une forte présence du coton et du *bersim* (il s'agit des *markaz* les plus proches du Caire), puis un second ensemble de 3 *markaz* où les seules cultures qui dépassent leur représentation moyenne sont le coton et le maïs *nili*, très fortement présents ; enfin, un troisième sous-ensemble, très homogène et regroupant 7 *markaz* qui recouvrent la moitié sud de la moyenne Egypte, de El Fashn (n° 8) à Mellawi (n° 14), se distingue par une représentation conjointe et importante de maïs *nili*, de *bersim* et de fèves, et une très forte présence du coton (2 *markaz*, ceux de Beni-Mazar (n° 10) et de Mellawi (n° 14) comprennent également de vastes plantations de canne à sucre). Ces trois systèmes de culture correspondent à trois zones homogènes continues. Le quotient, que l'on pourrait appeler d'homogénéité, de 14 *markaz* pour 3 profils de culture, soit 4,66 en moyenne, constitue de loin l'indice le plus élevé de la vallée.

b) La seconde famille regroupe 3 profils pour 9 *markaz*, soit un indice d'homogénéité de 3. Elle correspond à l'ensemble du nord de la haute Egypte (de Asyut, n° 17, à El Balyana, n° 25), et constitue la zone par excellence de l'irrigation par bassin, de la présence massive des trois plus importantes cultures, toutes d'hiver (blé, fèves et *bersim* ; s.r. en culture d'hiver entre 77 et 90 %), avec une absence totale de culture d'automne (s.r. de moins de 5 %) et le sorgho *saifi* comme unique culture d'été (entre 5 et 20 %). Le coton y est totalement absent, le maïs *nili* presque totalement. On y distingue 2 grandes zones homogènes de 4 *markaz* contigus, la première (*markaz* de Abnud, el Badari (rive droite), Abu Tiq et Tahta (rive gauche), respectivement n° 18, 20, 17 et 19) constitue comme l'idéal-type de cette seconde famille, les quatre cultures y étant toutes représentées à leur plus haut degré. Dans une deuxième zone (*markaz* de Sohag, Girga, el Balyana sur la rive gauche et d'Akhmin

sur la rive droite), les lentilles, l'orge et les oignons, cultures d'hiver secondaires, fortement représentées, s'ajoutent aux quatre cultures précédentes dont la proportion est un peu moins élevée que dans la première zone : l'éventail des cultures d'hiver est donc ici entièrement présent, et à un haut degré. Le *markaz* d'Asyut (n° 17) représente à lui seul un profil très proche du précédent, mais où l'orge n'est pas encore présente.

Cette seconde famille est encadrée au nord et au sud par deux « profils de transitions » : celui des *markaz* de Deirout et Manfalout (n° 15 et 16) où le coton est encore fortement présent (le maïs *nili* ayant disparu) et où le sorgho *saifi* fait son apparition ; et au sud, celui du *markaz* de Deshna (n° 27), où la culture du sorgho s'amorce.

c) La troisième famille, située dans le sud de la haute Egypte, regroupe l'ensemble des *markaz* où, on l'a vu, les cultures secondaires à forte concentration sont très présentes. Le sorgho *saifi* y est remplacé par le sorgho *nili*, (s.r. en culture d'automne autour de 10 %), les cultures d'été tournent autour de 15 % et sont représentées principalement par la canne à sucre, les cultures d'hiver (blé et cultures secondaires) ne descendant guère en dessous de 75 % de la s.r.. Le taux d'homogénéité y est le plus faible de la vallée (5 profils pour 8 *markaz*). Il s'agit d'un ensemble de profils dont la répartition spatiale produit un zonage très segmenté ; un seul profil regroupe 2 *markaz* contigus (*markaz* de Qûs, n° 29, et de Luqor, n° 30). Le sud de la haute Egypte mériterait en raison de cet ensemble de caractéristiques originales, une étude particulière. La spatialisation de cette typologie des systèmes de culture permet, en tenant compte du principe de contiguïté, de construire par application des 13 systèmes de cultures au maillage des 34 *markaz*, 7 véritables zones homogènes continues (dont une seule au sud de la haute Egypte) auxquelles s'ajoutent 8 *markaz* isolés (dont 6 dans cette dernière « grande région ») (cf. tableau 3).

Mis à part l'« enchevêtrement » des systèmes de cultures dans le sud de la haute Egypte, il est frappant de constater qu'un « principe géographique » (axe nord-sud) organise réellement la succession des différents systèmes de culture, la « diagonalisation » qui préside à l'ordre de la matrice de permutation ne perturbant que très peu l'ordre de succession linéaire des *markaz* au long de la vallée.

La place manque ici pour décrire la recomposition de l'espace structuré par les systèmes cultureux de la vallée. La modification la plus importante, qui se produit durant la période de l'entre-deux-guerres, est l'extension déjà évoquée de la culture du coton dans la « grande région » du nord de la haute Egypte qui reste irriguée par bassins. Le sorgho *saifi* accroît également sa s.r., en moyenne Egypte principalement. Le total de la s.r. des cultures d'été passe ainsi de 21,5 % à 32 %. La s.r. des cultures d'hiver diminue absolument, et passe de 64 % à 54 % de la s.r. de la vallée (les s.r. de blé, *bersim*, lentilles, *helba* et oignons gardent les mêmes proportions dans le profil global de cultures de la vallée, mais celles des fèves et de l'orge passent respectivement de 14 à 8,5 %

Tableau 3
Répartition des markaz par zones homogènes et profils

	Systèmes de cultures	Zones homogènes continues	Nombre de zones selon le nombre de markaz contenus						Total des markaz isolés	Total des Markaz
			7	6	5	4	3	2		
Moyenne Egypte	3	3	1	—	—	1	1	—	0	14
Nord de la haute Egypte (+ zone intermédiaires N. et S)	5	3	—	—	—	2	—	1	2	12
Sud de la haute Egypte	5	1	—	—	—	—	—	1	6	8

et de 8 à 3,3 % de la s.r totale). La s.r. de sorgho d'automne diminue considérablement et celle du maïs reste stable. Au total, la recomposition de l'espace des systèmes de culture n'est pas « brutale » ; tous les indices indiquent plutôt, sauf en ce qui concerne la « grande région » du sud de la haute Egypte, un « brouillage » progressif de l'espace, qui se traduit par une baisse des coefficients d'association/exclusion entre les cultures (la simple compatibilité s'accroît), une « déconcentration » du maïs *nili* et surtout du coton, et enfin une diminution importante des coefficients de spécialisations. Moyenne Egypte et nord de la haute Egypte ont ainsi tendance à se « rejoindre » progressivement, isolant le sud de la haute Egypte.

NOTES

1. Une bibliographie exhaustive de l'Egypte rurale des XIX^e et XX^e siècles incluant les articles de revues et les ouvrages qui ne traitent des aspects ruraux du pays que dans quelques chapitres, et comprenant aussi bien les témoignages des contemporains que la production « scientifique », ne comprendrait sans doute pas moins de 5 000 ou 6 000 titres dont la redondance, les emprunts en cascade et la reconduction des mêmes interprétations constituent une importante — et fâcheuse — caractéristique.

2. Dont : Lozach Jean, *Le Delta du Nil : étude de géographie humaine*, Le Caire, E. et R. Shindler, Publication de la Société Royale de Géographie d'Egypte, 1935. Ammar Abbas, *A Demographic Study of an Egyptian Province (Sharqiyya)*, London, London school of economics, 1942 (monographs on social anthropology n° 8). Ammar Abbas, *The People of Sharqiyya*, Le Caire, Publication de la Société Royale de Géographie d'Egypte, 1944.

3. Ayrout Henry S.J., *Fellahs d'Egypte*, Le Caire, Edition du Sphinx, 1952, p. 115. Il faut noter dans le chapitre premier (p. 21) intitulé « la stabilité » (stabilité dans le temps et uniformité dans l'espace se font continuellement écho, dans la littérature consacrée à l'Egypte rurale) la référence au débat déterminisme géographique physique/« possibilisme » : « M. Febvre réagit avec justesse contre les généralisations de Ratzel et de Brunhes sur l'influence du milieu physique, mais il nous semble que, sans donner à leurs thèses valeur de vérités s'appliquant à l'ensemble de l'histoire et de la terre, nous pouvons reconnaître qu'elles s'appliquent assez bien aux sociétés agricoles et mieux encore au cas particulier que nous étudions : les fellahs d'Egypte ». L'uniformité socio-économique renvoie donc d'abord à l'uniformité géo-écologique de l'Egypte.

4. Le Sa'id désigne la partie égyptienne de la vallée du Nil du nord, d'Aswan au Caire. La Haute Egypte, dans l'acception que lui donnent les *Annuaire Statistiques de l'Egypte*, regroupe les gouvernorats d'Aswan, de Qena, de Sohag (anciennement de Girga) et d'Asyut. La Moyenne Egypte, quant à elle, regroupe ceux de Minya, Beni Suef, et Giza. La province du Fayum constitue un sous-ensemble tout à fait particulier, et bien que son système d'irrigation dépende exclusivement des eaux du Nil, il ne sera pas compris ici dans la vallée du Nil égyptienne (Sa'id) *stricto sensu*.

5. Ces constatations relèvent d'une enquête extensive qui n'a pas la prétention d'être exhaustive, à travers la bibliographie en langues européennes et arabe sur l'Egypte rurale. Certaines études, en particulier des travaux inédits, rédigés en Egypte, peuvent venir contredire la tendance mise en relief ici. Il existe, en particulier, des thèses de géographie et d'histoire régionales, mais elles se situent d'emblée dans les limites d'une province ou d'un gouvernorat sans prendre préalablement pour objet la « construction » de l'espace ainsi délimité.

6. Hopkins Nicholas et Mehanna Soheir, *Egyptian village studies*, Le Caire, 1981, Agricultural Development Systems Project, ARE Ministry of Agriculture, University of

California, Economic Working Paper N° 42 (1^{re} partie : Historical Development of Village Settlement Types in Egypt, pp. 4 à 19).

7. Comme le note Pierre Dumolard in *L'espace différencié*, Paris : Economica, 1981 (Collection Geographica, volume 2), pp. 55-57. La notion d'homogénéité d'un système socio-économique spatialisé est fort ambiguë. Il semble que l'on gagne à distinguer clairement l'*uniformité* : la simple ressemblance ou identité des éléments d'un ensemble spatial (une région de monoculture peut être dite, sous ce rapport, uniforme), *unité-cohérence* - *intégration* (terme qui met l'accent sur l'intensité des interrelations et interactions entre les sous-ensembles distingués dans un espace donné mais qui n'exclut pas l'existence de contradictions au sein de ces interactions) et homogénéité qui met l'accent sur la ressemblance ou l'identité de *structure interne* différenciée concernant les différents sous-ensembles d'un espace donné : des « petites régions » agricoles pratiquant un système de culture semblable (même association de cultures et répartition proportionnelle similaire des surfaces concernant ces différentes cultures) forment un ensemble spatial (une « grande région ») homogène sous ce rapport. Depuis le milieu du XIX^e siècle environ, le Sa'id compte sept provinces (cf. note 4).

8. Le *markaz* est une unité administrative immédiatement inférieure à la province. L'intérêt de la prise en compte de cette unité réside dans le fait qu'elle correspond souvent *grosso modo* à une petite région agricole polarisée autour d'une petite ou moyenne ville-marché (cf. *infra*). On comptait 34 *markaz* dans le Sa'id en 1912 (Fayum non compris) ; 35 en 1940 et 50 en 1966.

9. Il suffira de citer quelques études fondamentales devenues classiques, auxquelles — vu leur caractère pionnier — il serait absurde de reprocher leur vision globalisante. Ce sont par exemple, Baer Gabriel, *A history of land ownership in modern Egypt, 1800-1950*, London, N.Y. : Oxford University Press, 1962 (qui donne en annexe les statistiques par province des surfaces possédées et du nombre de propriétaires, ventilées par catégories de taille de propriété) ; Owen E.R.J., *Cotton and the Egyptian economy, 1820-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1969 ; Radwan Samir, *Capital Formation in Egyptian Industry and Agriculture, 1882-1967*, London, Ithaca Press, 1974 ; Richards Alan, *Egypt's agricultural development 1800-1980 : technical and social change*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982. Les trois derniers ouvrages, qui ne se réfèrent, sauf exception, qu'à des séries statistiques nationales contiennent bien entendu de fréquentes mentions de localisation des particularités des phénomènes étudiés (en général selon la tripartition basse/moyenne/haute Egypte).

10. Comme le fait 'Abd El Fadiel, Mahmoud, dans *Developpement, income distribution and social change in rural Egypt : 1952-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

11. Mises à part de très nombreuses études strictement économiques ou économétriques, au sens appauvri que les théories néo-classiques ont donné à ces mots. Il s'agit surtout d'études consacrées à des intrants ou extrants agricoles ou à des « filières » et dont on peut douter, vu leur fréquente abstraction, qu'elles remplissent le rôle utilitaire qu'elles se sont fixées. Elles raisonnent en général sur les agrégats nationaux.

12. Les études historiques égyptiennes en ce domaine — qui inauguraient l'histoire « quantitative » sur archives — joignaient l'histoire socio-économique et l'histoire politique, s'interrogeant en particulier sur la place des grands propriétaires fonciers dans l'Egypte d'avant 1952. Citons les trois principales : Barakat Ali, *Tatawwur al milkiyya al-zira'iyya fi misr wa atharhu 'ala-l haraka al-siyasiyya, 1813-1914* (Le développement de la propriété agricole en Egypte et son influence sur le processus politique), Le Caire, Dar al thaqa al gadida, 1977 ; Dessuqi 'Asim, *Kibar Mullak al-aradi al zira'iyya wa dawrhum fi al mujtma' al misri* (Les grands propriétaires fonciers agricoles et leur rôle dans la société égyptienne, 1914-1953), Le Caire, Dar al thaqa al gadida, 1975 ; Hamid Ra'uf 'Abbas, *Al nidham al ijtima'i fi Misr fi dhil al milkiyya al zira'iyya al kebira (1887-1914)* (Le système social égyptien sous l'influence de la grande propriété foncière 1887-1914), Le Caire, 1973. Il s'agit d'études tout aussi fondamentales que celles citées à la note 9, et les mêmes remarques peuvent être faites en ce qui concerne leur mode de traitement de la différenciation régionale. Le livre de Chalabi Ali, *Al rif al misri fi-l-nust al thani min al qarn al tasi' 'ashar (1847-1891)* (La campagne égyptienne dans la seconde moitié du XIX^e siècle, 1847-1891), Le Caire, Dar al Ma'arif, 1983, est basé sur un très large dépouillement d'archives concernant divers villages du delta.

Agricultures égyptiennes

13. Notons d'une part que certaines de ces recherches s'appuient sur un « travail de terrain » localisé et souvent considéré, sans autres indications, comme représentatif de la société rurale égyptienne et d'autre part qu'aucun de ces travaux d'inspiration marxiste ne fait usage du concept de formation économique (et sociale) considérée comme articulation de modes de production. La tentative d'application de ce concept à la société agraire égyptienne n'est que toute récente (cf. Glavanis Pandeli et Glavanis Kathleen, "The sociology of agrarian relations in the Middle-East: the persistence of household production", *Current sociology*, volume 31, n° 2, été 1983 (l'ensemble du numéro)). Les travaux des sociologues ruralistes égyptiens s'orientent plus volontiers actuellement vers la sociologie politique des ruraux, les études sur la communication en milieu rural et la sociologie appliquée au travail social.

14. Les monographies anthropologiques publiées ne sont pas nombreuses — une petite dizaine. Citons : Berque Jacques, *Histoire sociale d'un village égyptien du XX^e siècle*, La Haye et Paris, Mouton, 1957, qui se veut avant tout exploratoire et qui ne présente aucunement le « bourg » de Sirs el Layyan comme « représentatif » ; parmi les monographies thématiques ayant une problématique affirmée : Ammar Hamad, *Growing up in an Egyptian Village : Silwa, Province of Aswan*, London, Routledge and Kegan, 1954, qui de par son approche psycho-sociologique de la socialisation insiste sur ceux des traits des structures familiales et sociales qui sont réputés les plus marqués en haute Egypte ; Harik Iliya, *The political mobilization of peasants. A study of an Egyptian community*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1974, qui détaille (pp. 7-8-9) les motifs de son choix du village de *Shubra al Gadida* (Beheyra, Delta) ; Stauth George, *Die Fellachen im Nildelta : zur Struktur des Konflikts zwischen Subsistenz und Warenproduktion im ländlichen Agypten*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, a porté son choix sur le village de Kafr al Gamal (Minufiyya, Delta), en pleine zone cotonnière, pour y traiter des rapports entre agriculture de subsistance et agriculture marchande. Seule la double monographie de Adams Richard, *Development and social change in rural Egypt*, Syracuse, University Press, 1986, qui étudie deux villages, l'un situé dans le nord du delta et l'autre en moyenne Egypte, affirme la représentativité de ces deux villages (dont l'auteur souligne les différences socio-économiques) par rapport à leurs régions d'implantations ; en dehors même des stratégies éditoriales qui président en partie au choix du titre, « l'exemplarité » de ces deux villages par rapport à l'ensemble de l'Egypte rurale est énoncée à plusieurs reprises. Nicholas Hopkins dans son ouvrage sur le village de Musha (proche d'Asyut, haute Egypte) refuse et la traditionnelle « étude de communauté » et la validité de la recherche d'une quelconque « représentativité ».

15. Cf. Nicholas Hopkins et Soheir Mehanna, *op. cit.*, pp. 34-60.

16. Garcin Jean-Claude, « Pour un recours à l'histoire de l'espace vécu dans l'étude de l'Egypte arabe », *Annales E.S.C.*, mai-août 1980, n° 3-4, p. 436 et sv. (numéro spécial intitulé : « Recherches sur l'Islam : histoire et anthropologie »).

17. Austin and London, University of Texas Press, 1979.

18. Schulze Reinhard, *Die Rebellion des ägyptischen Fellahin 1919*, Berlin, Baalbek Verlag, 1981. L'auteur propose une tripartition du territoire égyptien (tripartition qui ne recouvre pas la division basse/moyenne/haute Egypte) en fonction de sa plus ou moins forte intégration au marché mondial des produits agricoles, ce qui l'amène, entre autres, à regrouper les zones cotonnières intensives du delta et une partie de la moyenne Egypte (province de Minya en particulier).

19. "Egypt Wealthy peasantry, 1770-1820: a study of the region of al Mansura", in Tarif Khalidi éd. *Land Tenure and Social Transformation in the Middle-East*, Beirut, American University of Beirut, 1984 (pp. 303 et sv.).

20. Hamdan Gamal, *Shakhisiyyat Misr* (la personnalité de l'Egypte), Le Caire, 'alam al Kitab, 1980-1984 (4 volumes).

21. Citons encore deux ouvrages de géographes français qui, sans se donner pour objet une réflexion sur la structure spatiale de l'Egypte, contiennent de nombreuses indications et analyses partielles sur ce sujet : Besançon Jacques, *L'homme et le Nil*, Paris, Gallimard, 1957, et Lavergne Marc, *L'agriculture égyptienne dix ans après le Haut Barrage*, thèse de 3^e cycle, sous la direction de Jean Dresch, Paris VII, Département de géographie.

22. Il ne peut être question de développer ici tous les problèmes, épistémologiques entre autres, que pose cette approche unifiée, tant quant à la conception de l'espace

qu'elle implique (conception radicalement critique de celles, à la fois abstraites et empiristes, des théories d'inspiration marginaliste de la localisation et de « l'économie spatiale » ou régionale, et de celles de la géographie humaine classique), que quant à la théorie des rapports sociaux et des formations sociales qu'elle prend pour cadre. L'on ne peut que renvoyer globalement au livre fondateur d'Alain Lipietz, *Le capital et son espace*, Paris, Maspero, 1977 (réédition-critique ! - et augmentée en 1983), dont le simple titre — qui évidemment ne fait plus vendre par les temps qui courent ! — ne permet pas de soupçonner, qu'au-delà d'une étude sur les rapports entre développement du capitalisme dans les pays développés et structuration interne des espaces nationaux de ces pays, ce livre fournit en fait une « boîte à outils » théoriques et critiques pour l'étude de ces rapports dans différents types de formations sociales (cf. en particulier, chapitre 1 « Qu'est-ce que l'espace ? », chapitre 2 « Des modes de production aux régions », chapitre 4 « L'inscription matérielle dans l'espace » et chapitre 5 « L'Etat et l'espace »).

23. Essentiellement Braudel Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 1979 (3 volumes) ; et Wallerstein Emmanuel, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, tome 1, *Capitalisme et économie du monde (1450-1640)* ; tome 2, *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie du monde européen (1600-1750)*, Paris, Flammarion (1980 et 1984).

24. On sait tous les problèmes que posent ces formulations et les prises de positions théoriques auxquelles elles renvoient. Pour ce qui est de la formulation, on la reprend de Fossaert Robert, *La Société*, tome 2 : *Les structures économiques*, Paris, Seuil, 1977. Une formation sociale nationale (il faudrait, pour éviter toute confusion, parle de formation *sociétale* nationale) se compose, entre autres : 1) d'une *formation économique* (qui est bien sûr *socio-économique*, non pas au sens où elle combinerait un « social » isolable et un « économique » qui ne serait pas intrinsèquement social, mais au sens où, contrairement aux conceptions néo-classiques, l'économique — conçu comme tel ou non par la société étudiée — est un aspect, concrètement différencié ou non, de toute société) ; cette formation économique est composée de modes et de formes de production (qui n'ont d'existence que *strictement économique* au sens ci-dessus désigné), articulés entre eux à divers degrés et de diverses manières (cette articulation n'étant jamais prédéterminée mais toujours en partie contradictoire, évolutive et aboutissant généralement à une hiérarchisation) ; 2) d'une formation politique qui englobe l'ensemble des institutions et rapports de pouvoir étatiques, sans s'y limiter.

25. Voir ce qu'en dit un expert en la matière, R. Owen dans *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, London, Methuen, 1981.

26. A partir de 1939 ; celui de 1928 n'étant guère fiable et très incohérent.

27. L'histoire des caractérisations, pour la plupart d'inspiration marxiste, de la société égyptienne d'avant 1952 serait à faire. Elles ont un point en commun, celui d'appliquer à la totalité de la société un mode de production unique qui la définirait dans tous ses secteurs et tous ses aspects. L'Egypte pré-nassérienne (de la fin de la période ottomane à 1952) fut qualifiée, selon les auteurs, de société asiatique et/ou despotique et/ou hydraulique, de féodale, semi-féodale, ou « féodale-orientale » ; de « capitaliste coloniale retardataire à dominante agraire », de « formation tributaire en transition vers un capitalisme colonial », voire de capitaliste. Cette énumération reflète d'abord l'indéniable complexité de la formation sociale égyptienne au niveau économique. Les ouvrages, pour la plupart nécessairement de seconde main, qui la qualifient ainsi, sont d'ailleurs souvent beaucoup plus riches que les « étiquettes » qu'ils lui donnent. Les deux dernières citées, respectivement issues des œuvres d'Anouar 'Abdel Malek (*Egypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962) et de Samir Amin (*Le développement inégal*, Paris, Editions de Minuit, 1973 et *La Nation Arabe*, Paris, Editions de Minuit, 1976) renvoient explicitement ou non, au concept de formation sociale. L'on trouvera au 1^{er} chapitre de la 2^e partie de l'ouvrage d'Anouar 'Abdel Malek (*op. cit.*, pp. 59-73) un utile résumé des caractérisations du secteur agraire par les intellectuels marxistes égyptiens de la période 1945-1960 (en particulier Amer Ibrahim, auteur de *Al Ard wa-l fallah, al mas'ala al zirâ'iyya fi Misr* « La terre et le paysan, la question agraire en Egypte », Le Caire, 1958, éd. Lutfalla Soliman). Cette tradition est poursuivie actuellement sur la base d'une bibliographie considérable, par Sa'ad Ahmed Sadek, auteur de *Tarih al'arab al ijtima'i*, vol. 2 : *tahawwul al takwin al misri min al namat al asiwi ila-l namat*

al ra'smali (le passage de la formation égyptienne du mode de production asiatique au capitalisme), Beyrouth, Dar al hadatha, 1981. On trouvera une remarquable revue critique des caractérisations de l'Égypte « précapitaliste » dans Zayid Ahmad, « Hawla dirasa al bina' al ijtimai' li Misr fi marhalah ma qabla al ra'smaliyya » (à propos de l'étude de la structure sociale de l'Égypte pré-capitaliste), *Al kitab al sanawi li'ilm al ijtimai'*, vol. 1, 1980 (pp. 11-132). Enfin à titre d'exemple de ce que peut être la caractérisation fine d'une forme de production agricole réputée propre à l'Égypte mais qui trouve son équivalent dans d'autres formations sociales : Richards Alan, "The political economy of Gutwirtschaft: a comparative analysis of East Elbian Germany, Egypt and Chile", *Comparative studies in Society and History*, XXI, 3, July 1979, (pp. 483-518). Voir également : Owen Roger, "The development of agricultural production in nineteenth century Egypt: capitalism of what type", in A.L. Udovitch ed. *The Islamic middle-east 700-1900: studies in economic and social history*, Princeton, The Darwin Press, INC, 1982 (pp. 247-268).

28. L'ouvrage récent édité par Auriac Franck et Brunet Roger, *Espaces jeux et enjeux*, Paris : Fondation Diderot/Librairie Arthème Fayard, 1986 est à la fois un signe de cette prise en compte et l'expression d'une diversité de conceptions à travers lesquelles se dessinent certaines convergences :

- 1) insistance sur le principe de production sociale de l'espace organisé ;
- 2) abandon de la conception de l'espace comme simple reflet des structures sociales, et, à l'autre pôle, de l'espace comme réalité quasi autonome déterminante par elle-même, au profit d'une conception de l'espace comme *système de propriétés* (de position relative, de distance et de configuration) caractérisant différenciellement toutes les réalités sociales, en tant que tel socialement conditionné et possédant une efficace spécifique au sein d'une structure sociale donnée ;
- 3) prise en compte par les sciences sociales d'une série de distinctions du type : étendue/espace géométrique/espace social/milieu/environnement/territoire/paysage et du type : espace abstrait (ensemble des propriétés spatiales objectives propres d'un type donné de réalité sociale : l'espace du marché de tel produit par exemple) / espace pratiqué/espace perçu/ espace représenté... ;
- 4) abandon d'un espace-contenant prédéterminé au profit d'un espace complexe et hiérarchisé (telles les temporalités différentielles braudéliennes), constitué d'une pluralité d'espaces abstraits socialement produits et en interaction, dont la prise en compte simultanée permet la construction méthodique d'espaces plus concrets que l'on peut dénommer « territoire(s) ».

On considère comme provisoirement admises l'ensemble de ces propositions.

29. Alain Lipietz, *op. cit.*, repensant les catégories connues élaborées par François Perroux (espace homogène, espace polarisé, espace comme contenu de plan).

30. Alain Lipietz, *op. cit.*, p. 120.

31. Bien évidemment, ces « influences » ne sont mesurables et ne permettent de hiérarchiser les zones qu'en menant simultanément l'analyse des flux concrets de biens matériels, d'hommes ou d'informations qui transitent sur le territoire, en fonction de son degré de spécialisation-différenciation, et la comparaison des zones homogènes correspondant à des modalités et/ou des valeurs des variables socio-économiques à prendre en compte. Ainsi, si, par exemple, on s'interroge sur la structuration de l'espace des prix d'une denrée agricole, la non-coïncidence des courbes des prix saisonniers de cette denrée établies pour les différentes villes-marchés d'un territoire donné implique la construction d'un espace abstrait renvoyant à ce phénomène et différencié en zones homogènes regroupant les villes dont les courbes de prix de la denrée sont *grasso modo* similaires. La « superposition » à cet espace, du graphe représentant et mesurant les flux matériels de circulation de cette denrée entre régions de production et régions de consommation, permet de construire l'espace polarisé d'une catégorie particulière de rapports objectifs inter-zones, ici les rapports socio-économiques d'interdépendance asymétrique en matière de niveau de prix de la denrée en question. On constate : a) que la prise en compte des deux types d'espaces (homogène/polarisé) est nécessaire à l'analyse si l'on veut passer de la simple différenciation interne d'un espace à celui de sa structuration en termes de rapports objectifs inter-zones (polarisation socio-spatiale) ; b) que la construction d'espaces polarisés de ce type suppose celle d'un espace différencié en zones homogènes et du graphe des relations matérielles (biens, individus,

messages) entre lieux territoriaux subsumés par les zones homogènes ; c) que l'espace polarisé par les *rapports* objectifs inter-zones concernant une ou des caractéristique(s) d'un élément de la réalité socio-économique doit être totalement distingué du graphe représentant le réseau empirique des *relations* matérielles (circulation).

32. L'insistance sur les difficultés conceptuelles de la problématique envisagée ici ne peut faire oublier les difficultés logiques et techniques non moins réelles de la « géo-taxinomie » (selon le sous-titre du livre de Dumolard, *op. cit.*) : problèmes propres à toutes les méthodes de classifications et de traitement conjoint de nombreuses variables statistiques. Il est par ailleurs clair que les zones « découpées » dans différents espaces ne sont jamais totalement superposables et qu'une région ainsi définie par « superposition » de zones constitue nécessairement un « sous-ensemble flou ».

33. Voir, en particulier, les classiques que sont les ouvrages de « praticiens » de l'irrigation comme Barois Julien, *Les irrigations de l'Égypte*, Paris, Editions Charles Béranger, 1911 (2^e édition) et Willcocks William, *Egyptian Irrigation*, London, Spon, 1889 (1^{re} édition).

34. Hamdan Gamal, « L'évolution de l'agriculture irriguée en Égypte » in L. Dudley Stamp ed. *Histoire de l'utilisation des sols dans les régions arides*, Paris, UNESCO, 1961 (pp. 133 à 161).

35. L'irrigation pérenne, excluant toute submersion directe des terres cultivables, permet d'utiliser ces dernières durant la saison des basses eaux (*saifi*) grâce à la possibilité donnée aux exploitants d'élever l'eau circulant dans des canaux creusés suffisamment profondément pour que le Nil à son étiage puisse les alimenter. Des barrages, établis en aval de la prise de ces canaux peuvent permettre d'en élever le niveau, facilitant ainsi les opérations d'élévation de l'eau, voire rendant possible l'irrigation par simple gravitation lorsque, par suite de la différence de pente entre le Nil et les canaux, le niveau de ces derniers est légèrement plus élevé que celui des terres cultivables.

36. Waterbury John, *Hydropolitics of the Nile Valley*, Syracuse University Press, 1979.

37. Les « profils » de culture pris ici en considération dans le cadre des deux tranches temporelles retenues sont donc des profils moyens établis sur trois ans pour la première et sur quatre ans pour la seconde. Il fallait par ailleurs, vu l'impact direct qu'ont la hauteur de la crue et le débit annuel du Nil sur les surfaces cultivées et récoltées et sur la répartition proportionnelle des différentes cultures — et ceci tout particulièrement en zone d'inondation par bassin — que le débit annuel moyen du Nil correspondant à ces deux tranches temporelles fût sensiblement égal à celui de l'ensemble de la première moitié du XX^e siècle (soit 82 milliards de mètres cubes par an, les crues annuelles étant relativement irrégulières — maximum de la période : 130 milliards de m³, minimum : 46 milliards). Si la seconde tranche (1937-38/40-41) est continue (quatre années consécutives) la première ne l'est pas : l'année 1913-14 a été éliminée parce qu'elle a connu une crue extrêmement déficitaire et l'année 1914-15 pour des raisons techniques (des ajustements statistiques fiables étant impossibles pour cette année-là, vu le changement dans l'organisation des tableaux de l'*Annuaire statistique de l'Égypte*). D'autre part, un examen attentif des séries chronologiques des surfaces récoltées par cultures montre que le premier conflit mondial n'entraîne aucune rupture importante, même provisoire, dans l'évolution de ces séries et que le choix des deux années 1915-16 et 1916-17 n'entraîne aucune distorsion dans l'étude à long terme de l'évolution des profils de cultures.

38. Sur les 34 *markaz* de la vallée (Fayum exclu), 27 voient les s.c. diminuer. Les 12 *markaz* situés en aval de Minya perdent tous une part non négligeable de s.c. (— 6,6 % en moyenne), alors que parmi les 22 *markaz* d'amont, 7 gagnent en s.c. (dont celui d'Aswan, avec + 13,6 % : il s'agit de la bonification de la plaine de Kom Ombo) et les 15 restant n'en perdent en moyenne que 3,6 %. La s.c. de la moyenne Égypte, en irrigation pérenne, est donc plus menacée que celle de la haute Égypte, irriguée par bassins. La cause essentielle de cette régression inégale de s.c. est assez claire : il s'agit principalement de l'extension des villes et des villages au détriment de la terre agricole, phénomène freiné en haute Égypte par le fait que les agglomérations restent contenues sur les « îlots » restant hors d'eau durant la crue, ou qu'elles sont installées sur les falaises bordant la vallée fertile. Les cinq *markaz* contigus situés immédiatement en amont du Caire, sur la rive gauche, d'Embaba à Beni Suef compris, voient leur s.c.

Agricultures égyptiennes

decliner de 9,5 % en moyenne, les autres *markaz* où ce taux est élevé étant le siège de villes à forte croissance : Minya (—9,4 % de s.c.) et Asyut (—7,7 %).

39. L'espace construit à partir des taux d'I.C. par *markaz* ne peut être décrit ici. L'on se contentera de noter que pour 1912-1917, l'application d'une simple méthode de classification ascendante permet de délimiter quatre classes d'I.C. homogènes (amplitude de chaque classe : 0,6, pour une « fourchette » d'I.C. allant de 1,06 à 1,74 ; moyenne : 1,29, écart-type : 0,15 ; 32 des 34 *markaz* se situent dans l'intervalle 1,11-1,54). Ces quatre classes, combinées au principe de contiguïté, donnent neuf zones homogènes dont deux ne sont constituées que d'un *markaz*, que le « lissage » ne peut intégrer à une autre zone (classe I : $1,46 < IC < 1,54$; classe II : $1,36 < IC < 1,42$; classe III : $1,18 < IC < 1,26$; classe IV : $1,11 < IC < 1,17$).

— En irrigation pérenne (canaux) : zone 1, cl. I, *markaz* 1 et 2 (cf. carte) ; zone 2, *markaz* 4 (hors classe, I.C. = 1,74) ; zone 3, cl. II, *markaz* 3, 5 à 12 ; zone 4, cl. I, *markaz* 13 et 14.

— En irrigation par bassin : zone 5, cl. III, *markaz* 15 (Deirout) ; zone 6, cl. IV, *markaz* 16 à 19 ; zone 7, cl. III, *markaz* 20 à 28 ; zone 8, cl. IV, *markaz* 29 à 32.

— En irrigation par simple élévation (*shadouf*, *saqya*) : zone 9, cl. III, *markaz* 22 et 34.

Cette partition en neuf zones donne une idée de la différenciation spatiale interne de la vallée qui, bien que marquée par l'opposition irrigation pérenne (I.C. > moyenne)/irrigation par bassin (I.C. < moyenne), ne se réduit pas à cette dichotomie.

40. Le coefficient de Gini a été calculé par la méthode dite « des surfaces » à partir de la courbe de concentration de Lorenz propre à chaque culture. Cette dernière est tracée à partir des points dont les coordonnées sont données par les pourcentages cumulés exprimant le rapport « s.r. d'une culture dans un *markaz*/s.r. totale de cette culture dans la vallée » (= 100 %) d'une part et par les pourcentages cumulés exprimant le rapport « s.r. totale d'un *markaz*/s.r. totale de la vallée » (= 100 %) d'autre part. Le coefficient de Gini est donné par le rapport entre la surface séparant la diagonale de la courbe ainsi obtenue d'une part, et la surface du triangle formé par la diagonale, l'axe des abscisses, et une parallèle à l'axe des ordonnées tracée au point d'abscisse 10 % d'autre part. Une culture parfaitement non concentrée (uniformément répartie entre les *markaz*) est donc caractérisée par une valeur du coefficient de Gini égale à zéro et une culture totalement concentrée dans un *markaz* par une valeur du coefficient de Gini égale à un.

41. On a utilisé ici le coefficient de W. Isard : la moitié de la somme des valeurs absolues des différences propres à chacune des cultures entre sa proportion dans la s.r. d'une unité géographique (ici profil d'un *markaz*) et sa proportion dans la s.r. globale (ici profil de la vallée). Il s'agit donc d'une différence, terme à terme, du profil du tout et des profils de ses éléments spatiaux.

$CS_i = \frac{1}{2} \sum_j |x_{ij} / X_i - X_j / X|$, i étant un *markaz*, j l'ensemble des cultures, j une culture, x la s.r. d'une culture dans un *markaz*, X une s.r. totale (d'un *markaz*, d'une culture ou de l'ensemble de la vallée).

42. Cf. *La graphique et le traitement graphique de l'information*, Paris, Flammarion, 1977, p. 32 et suivantes. Cette méthode consiste à permuter les lignes et colonnes d'un tableau (ici rédigé en pourcentages-lignes), transcrit graphiquement sous forme de « diagramme en bâtons », de façon à rapprocher dans l'espace de la matrice les profils les plus proches statistiquement, en plaçant les valeurs élevées du tableau sur une diagonale gauche-haut/droite-bas. Ici, le tableau donné dans le texte ne prend pas en compte les valeurs réelles des pourcentages représentant la proportion d'une culture dans un profil : ces valeurs, dont l'ordre de grandeur est connu par ailleurs (plus ou moins grande importance quantitative de la culture), ont été centrées (par rapport à leur moyenne) et réduites (c'est-à-dire exprimées en fonction de leur écart-type. Ainsi dans le tableau présenté ici, si m est la moyenne, s l'écart-type, et x la proportion de représentation d'une culture dans un profil, le signe (+) signifie : $x > m + s$; le signe (+) : $m + s > x > m$; le signe (—) : $m - s < x < m$; et le signe (—) : $x < m - s$.

43. Exception faite de deux cas (profils des *markaz* 15-6 et 29-30), les zones de concentration de la canne à sucre étant ponctuelles et spatialement très dispersées.

LES CENSURES DE LA PENSEE STEREOTYPEE :

Valeurs « officielles » et ripostes « populaires »

Amr Helmy IBRAHIM

Les « naturels » des pays dits « de vieille culture » ont mis au point, un peu partout dans le monde, parallèlement ou en étroite collaboration avec les agences de voyage, les historiens grand public, le troisième âge nostalgique et les demandeurs de valeurs sûres, de plus en plus nombreux dans notre « culture de l'éjaculation précoce »¹, un vocabulaire et des images qui, l'espace d'une visite guidée, d'une conférence, d'un prospectus ou d'un article de circonstance, donnent à tout le monde le sentiment d'être encore à la hauteur de ladite « vieille culture » et des prestiges de son « antique civilisation ».

Images et vocabulaire prennent d'autant mieux qu'il est possible par une sélection judicieuse dans l'histoire savante de prouver aux sceptiques et de se convaincre soi-même qu'entre les superlatifs de l'image figée ou des expressions rituelles et la réalité du passé — et pourquoi pas du présent —, il n'y a ni hiatus ni exagération. Rien que la vérité. Exceptionnelle certes mais pas moins vraie pour autant.

Avec son abondance de monuments à la fois très anciens et relativement bien conservés, son unité géographique si facile et si « simple » à délimiter et à caractériser, l'apparente continuité d'un grand nombre de ses traits politico-historiques et institutionnels, par exemple la forte plausibilité d'une histoire articulée en priorité sur la permanence d'un « Etat hydraulique », l'Egypte se prête bien à une description stéréotypée.

Depuis longtemps toutes sortes d'étrangers ont trouvé des formules généralement courtes et le plus souvent flatteuses qu'elle n'a pas hésité à adopter puis à revendiquer comme si elles émanaient d'elle, comme si elles étaient l'interprétation évidente de ce qui s'y était toujours fait.

Les stéréotypes sont entretenus par de véritables « chartes sémantiques »². Ils sont le produit de connivences dont l'essentiel reste inavoué. Non pas tellement à cause d'on ne saurait quelle mauvaise foi collective, encore que les individus puissent, eux, en jouer, chacun pour son compte, en toute mauvaise foi ! — mais parce que c'est souvent la part inavouable des chartes sémantiques tacites, qui assure l'efficacité d'un stéréotype, et garantit la cohérence du sens au sein d'un groupe donné. Les espaces les plus modernes, les « mieux » développés, les plus puissants, n'échappent pas à cette règle. C'est même probablement l'un des traits les plus forts de la modernité occidentale que d'être à même de produire un sens dont la vocation universelle s'accommode parfaitement d'un oubli complet des stéréotypes qui le fondent, qui en garantissent la diffusion.

En Egypte, exception faite de quelques siècles perdus entre un pharaonisme finissant et un christianisme attesté et de trois ou quatre autres, réputés, de Turcs en Mamelouks, sans conscience ni mémoire, notre savoir sur ce qui, pour nos autorités scientifiques et politiques, fait sens, est clair jusque dans ses lacunes et obscurité car il est, mieux qu'un jardin « à la française » qui serait de surcroît « botanique », remarquablement organisé au sens où l'ordre se confond avec la compartimentation et l'étiquetage.

On y ajoute de temps en temps une espèce, on y corrige parfois une dénomination mais, *grosso modo*, l'activité scientifique y a, à l'image de l'objet dont elle a réussi à imposer la représentation, couleur d'éternité.

Ce savoir, l'Egypte en a perdu la maîtrise il y a bien longtemps, peut-être dans les mois qui ont suivi la décision du vainqueur de la bataille du Moqattam (22 janvier 1517), Sélim 1^{er}, de transporter à Istamboul tout ce que le pays comptait de meilleur : les artisans et les livres, les historiens et les belles femmes, les bijoux et le savoir-faire, l'imaginaire et l'imagination de quelques générations.

Malgré El Gabarti et Napoléon Bonaparte, Mohammad Ali et plus tard Raféi, grands restaurateurs, chacun selon son style, de la mémoire qu'on qualifiera plus tard de nationale, *l'Egypte n'est plus productrice du savoir dont elle est l'objet*. Elle ne domine plus, n'oriente plus ce savoir, de plus en plus systématique, de mieux en mieux organisé mais aussi de plus en plus sélectif et de plus en plus porté, du fait d'une conscience accrue de sa méthodologie, à réorganiser l'objet de sa recherche. Ce qui lui avait ainsi échappé, elle en a mesuré d'autant moins la portée qu'elle était redevenue un « centre d'intérêt, que des équipées militaires régionales et un embryon d'industrie l'autorisaient à se croire réellement ou potentiellement puissante, enfin que la rhétorique nationaliste naissante copiée point par point sur les nationalismes européens, d'un côté, les lumières et les techniques à base de raison universelle importée de l'autre, pouvaient donner à ses élites le sentiment de réfléchir, voire de choisir, en tout cas d'occuper une place honorable dans le train du Progrès universel. Pour certains l'illusion dure encore, pour d'autres, héritiers des « grands médiateurs », le réveil est douloureux et l'on comprend que de l'islamisme à l'impérialisme en passant par la climatologie, le despo-

tisme oriental, l'épaisseur du cortex paysan, l'intégrisme, le machisme, le paternalisme, ils n'arrêtent pas d'aligner les responsables présumés de... l'obscurantisme. Aux stéréotypes de l'ignorance succèdent forcément ceux d'un savoir mal digéré, peut-être d'ailleurs impossible à digérer dans les conditions où il est acquis et transmis.

Le stéréotype que produit le savoir sur soi qu'une société choisit d'organiser est le lieu, le *topos* rhétorique grec, où cette société cristallise à travers un rituel soigneusement réglé par elle et elle seule, l'expression de ses points d'équilibre et la conjuration de ses points de rupture. Le mensonge, le réductionnisme, la simplification outrancière, la répétitivité banalisantes, inhérents au lieu commun, ne sont pas faiblesse d'aveugle, symptôme d'aliénation, pauvreté de l'imaginaire ou sclérose de la pensée mais suprême lucidité quant à ce qui du savoir sur soi doit être manifeste et ce qui ne doit être que suggéré, quant à la distribution des rôles et des fonctions publiques et privées. Non point pour en figer les territoires mais pour en régler l'osmose et en distribuer, en accord avec les rapports de force et de savoir, les degrés de transparence.

Le mensonge inhérent au stéréotype est, dans les sociétés maîtresses du savoir institué sur elles, un élément premier de leur puissance à condition que l'oubli fondateur de l'idéologie qui soumet le discours universel de la Vérité aux plus étroits des intérêts d'un groupe restreint, s'il reste le lot du plus grand nombre — et il ne saurait en être autrement car il ne peut y avoir de consensus efficace qu'à ce prix — ne soit pas partagé par les élites.

On pourrait même avancer que le jour où les élites commencent à perdre cette lucidité-là, c'est qu'elles sont en passe de perdre la maîtrise du savoir qu'elles ont sur leurs propres sociétés. Elles peuvent alors rester au pouvoir mais si elles gardent les apparences de la puissance elles ne l'exercent plus que par délégation, par la volonté souveraine d'autres puissances, d'autres élites, restées, elles, lucides sur ce qu'il convient de savoir sur soi et ce qu'il importe, parmi ce savoir, de manifester ou de cacher.

Perdre le contrôle du stéréotype, c'est-à-dire perdre l'initiative de son élaboration et les moyens de sa diffusion, c'est un peu comme perdre la maîtrise de son visage, de son discours, de son expression.

En rompant avec sa tradition millénaire (lieu commun ?) d'organisation et de systématisation du savoir sur soi, l'Égypte du XIX^e siècle est passée du statut d'un sujet énonciateur à celui d'objet d'une énonciation. Cette situation n'a pas, à notre connaissance, changé depuis.

Certes, le savoir, même historique, psychologique, social ou anthropologique, quand il est transmissible et reproductible, n'a pas forcément l'identité, la visée et les intérêts de son producteur. Qu'il s'agisse de déchiffrer les hiéroglyphes ou de mesurer l'âge des pierres, il est peu probable que ce savoir-là ait un enjeu non scientifique. D'ailleurs ce savoir-là est peu propice à la production de stéréotypes autres que ceux, relativement inoffensifs, qui peuplent l'imagination des écoliers. Par

contre, dès lors que sont en jeu des pratiques quotidiennes de production ou de consommation, qu'il est nécessaire pour comprendre des quantités, des « résistances », des « incohérences », de rechercher des « constantes », de percevoir des « tendances », de procéder à des « associations » et d'établir des « analogies », autrement dit dès lors qu'il n'y a plus de sens sans un minimum d'induction et de déduction à partir d'une sélection réputée elle-même significative de paramètres, le savoir social, historique, économique et anthropologique est nécessairement le reflet des intérêts et des curiosités de l'observateur encore plus que de la méthodologie et de la qualité de ses descriptions.

L'étiquetage, l'échantillonnage, les points forts du savoir que l'Autre vous renvoie sur vous-même véhiculent donc nécessairement les stéréotypes liés aux points d'équilibre et de rupture que l'Autre contribue à exprimer ou à conjurer à l'intérieur de son propre groupe. Il ne s'agit pas tant là d'une affaire de loyauté nationale ou de conviction personnelle — encore que ces deux dimensions existent et soient tout à fait légitimes — mais de l'infrastructure, du marché réel ou imaginaire au sein desquels le sens produit par une recherche, et plus simplement par toute forme de savoir ordonné, peut trouver un destinataire, se cumuler et affronter la contradiction dialectique qui lui permettra de se dépasser.

Or il n'existe probablement pas d'aliénation plus radicale que de véhiculer sur soi-même un stéréotype tout à la fois importé et issu avec toute la légitimité de la science historique et de la raison universelle de son propre patrimoine voire de l'observation méthodique de sa réalité présente.

Difficile à exterminer en raison de sa taille, le vaincu peut se trouver inconsciemment assimilé et participer en citoyen de seconde zone, comme il le fait déjà cahin-caha sur les plans financier et économique, à cet espace de la circulation cohérente du sens où l'énonciation lui échappe et dont les enjeux d'équilibre et de rupture ne sont pas les siens, dans l'espoir, entretenu par son explosion démographique, d'une hypothétique révolte des esclaves. Mais en se soumettant à des stéréotypes dont il ne peut prévoir la genèse et dont il ne sait pas contrôler la diffusion, il se prive des instruments mêmes de sa réflexion — donc de ses chances réelles de critique ou de révolte — et se condamne à n'avoir plus sur lui-même que le savoir qu'on voudra bien qu'il ait.

Il peut aussi, par une exploration rageuse des savoirs qui échappent à l'Autre qui a du mal à y accéder ou que sa problématique ne pousse pas à s'y intéresser, ordonner dans la science, sur ses marges, voire dans l'imaginaire, un savoir fondateur, un savoir source qui, même diminué, même technologiquement et scientifiquement faible, construit cet espace propice au développement de problématiques de savoir propres et, parallèlement, des stéréotypes qui permettent au groupe de régler en fonction d'intérêts présumés véritables les enjeux d'équilibre et de rupture qui, de son point de vue, sont susceptibles de lui permettre, en fonction de ses moyens, la meilleure maîtrise de son destin.

L'Égypte est politiquement et économiquement vaincue. Rares sont les Égyptiens un tant soit peu informés de l'état du monde et des rapports de force qui s'y étalent, qui n'en sont pas confusément conscients, même si rares, trop rares sont ceux qui formulent dans le détail et à une échelle suffisamment publique pour inscrire leur discours dans un débat véritable, cet échec historique. Le « catastrophisme » qu'expriment périodiquement intellectuels et journalistes, mais également certains responsables dans la presse écrite, relève beaucoup plus souvent des stratégies de légitimation d'une option politique ou économique ou de la préparation de l'opinion à un changement de personne ou d'orientation au sein de la Nomenklatura que de l'auto-critique véritable.

Encore plus rares sont, aussi bien parmi les Égyptiens que les étrangers, ceux qui en analysent à froid les causes et en tirent les conséquences.

Toutefois l'Égypte a, malgré tout, préservé des espaces baroques aux frontières mal définies où le discours du vainqueur est inaudible ou fortement transformé. Zones souvent hybrides où la résistance spontanée d'un groupe assez nombreux et aux échanges suffisamment bien tramés pour avoir ses représentations propres et sa mémoire distinctive reste en mesure de produire ou tout au moins de maintenir quelques valeurs étrangères au marché dont le vainqueur est le centre. Jusqu'à quand ? Cette « résistance » elle-même ne deviendra-t-elle pas un jour une image ? Au même titre que ces religions que plus personne ne suit — mais les a-t-on jamais, au sens courant de ce terme, « suivies » ? — auxquelles l'adhésion publique et nombreuse ne fut jamais aussi truyante.

Les proclamations, de part et d'autre, font partie d'un jeu dont l'enjeu n'est rien moins que l'appropriation d'un discours universel qui confondrait dans ce qu'il manifeste et ce qu'il cache le point d'équilibre du groupe avec celui du monde et son point de rupture avec l'Apocalypse.

Ne s'agit-il pas *in fine*, derrière les proclamations diverses, d'empêcher ceux qui ne sont pas du bon côté de penser ? De stéréotyper leur pensée ? Le trait majeur de l'aliénation, on le sait, est de faire contre soi-même beaucoup plus que n'imaginerait de faire votre plus mortel ennemi.

L'Égypte telle qu'elle se proclame serait-elle un stéréotype importé ? Ou un contre-stéréotype décentré ? S'oublie-t-elle tout à fait à force de vouloir ressembler à des images d'elle produites par des instances dont les intérêts ne convergeront jamais avec les siens ? Ou n'entre-t-elle si résolument dans le banal que pour mieux résister aux puissances ordinaires et à terme les renverser ?

Parlant d'un jeune critique, le philosophe Zaki Naguib Mahmoud écrit :

« Nos jugements auraient été proches bien que nous appartenions à deux générations successives s'il n'y avait pas dans sa conversation tellement de lieux communs, tellement de clichés dont il ne semblait mesurer ni le sens ni la portée : il a cité cent fois le classicisme, le romantisme, le réalisme, l'équivalent

objectif, le symbolisme et d'autres substantifs muets qui se répandaient au fil de son discours, parfois dans leur contexte, mais le plus souvent sans rapport avec ce dont il semblait parler. Il m'a donc semblé à un moment que la principale différence entre nous était qu'il accordait finalement beaucoup plus d'importance à ces substantifs qu'au contenu des œuvres dont il était question. Pour moi l'essentiel était de savoir ce qu'un auteur avait effectivement dit dans tel ou tel livre, comment il l'avait dit, quelles étaient ses qualités, ses lacunes. [...] Alors que lui parlait d'une généralisation qu'il avait retenue pour ne détailler qu'ensuite son jugement sur tel ou tel auteur, j'avais, moi, tendance à partir des détails de la vie culturelle réelle pour ne voir que dans un deuxième temps les courants, les mouvements communs à ces détails. [...] Les critiques modernes ont pris l'habitude de partir dans leur réflexion d'abstractions et non de détails précis. Ils pourraient par exemple partir de l'expression « Notre vie culturelle » et la traiter comme si c'était un problème de mathématiques pures [...] peu soucieux de vérifier réellement ce qui a été produit dans les domaines de l'art et de la littérature (et qui l'a produit). »

Z. N. Mahmoud prend ensuite pour critiquer la pensée stéréotypée un exemple auquel il est impossible qu'un Egyptien ne soit pas sensible :

« Nous disons souvent « Le printemps en Egypte » comme si nous parlions d'une image connue, sans problèmes et peu susceptible d'être discutée, comme si tous les printemps se ressemblaient partout de par le monde. Mais si je vous demandais : où est ce printemps dont vous parlez ? Il vous faudrait analyser ses composantes distinctives et vous verriez vite que la chose mérite une observation consciente de notre environnement : des variétés de légumes, de fruits, de plantes... des arbres qui retrouvent leurs feuilles perdues en hiver mais aussi des tempêtes du Khamassin, de l'éveil des cafards après un long sommeil, etc. »

Et c'est un fait qu'il n'y a pas en Egypte, au sens où on l'entend par exemple en France ou en Italie, de printemps. C'est un fait que cette « évidence » a toujours été masquée, oblitérée, intellectuellement oubliée par cette autre évidence, mais rhétorique elle, que constitue le discours stéréotypé, parce qu'importé sans la moindre transformation de l'ailleurs européen, sur le printemps.

Z. N. Mahmoud ne s'en tient pas à ce diagnostic un peu désabusé. Reprenant l'expression « Notre vie culturelle » il dénonce l'erreur courante qui consiste, en Egypte et singulièrement chez les critiques, à considérer que la vie culturelle se confond avec le domaine de la parole

(*majâl 'al kaléma*) et à dévaloriser ou sous-estimer l'univers des sons, celui des couleurs, ainsi que tous les arts et les sports :

« Nous avons en peinture, en sculpture, dans la mise en scène théâtrale (y compris à la radio et à la TV) une production que nous pouvons en confiance présenter au monde extérieur. Dans le domaine de la parole la littérature pure est plus réussie que la production intellectuelle. Notre pensée est pauvre mais il n'en va pas de même en poésie ou dans le roman. »

Et il poursuit en dénonçant, entre autres responsables de la distorsion de la « vie culturelle » en Egypte :

« ceux qui ont occupé leur place scientifique ou littéraire par la force du poignet plutôt que par la plume, le livre ou le papier ».

Il dénonce ces

« créatures imposées par les médias qui arriveront les mains vides devant Dieu le jour du jugement dernier et qui se permettent d'attaquer des livres ou des auteurs qu'ils n'ont pas lus³. »

Cette dernière phrase fait penser à Julien Gracq affirmant en 1950 déjà⁴ que la réputation des écrivains dépendrait paradoxalement de plus en plus de ceux qui ne lisaient pas... Le titre de l'article de Z.N. Mahmoud « Moflésouna fî thiâb 'aghnéyâ' » (Ruinés portant des habits de riches), fait, lui, penser à *contrario* au titre du célèbre livre d'Albert Cossery *Mendiants et orgueilleux* (1955) lui-même issu de deux expressions très populaires *Fa'r we aantaza* (Pauvreté et infatuation) et *El nafkha -l kaddâba* (le gonflement, la bouffissure, l'enflure mensongère). La deuxième pourrait être la source ou le tronc commun traversé par la fable de « La grenouille qui se veut faire aussi grosse que le bœuf ». Mais les deux ramifications sont diamétralement opposées dans leurs connotations. Leur occurrence à tant d'années de distance marque deux repères dont la relation est un raccourci de l'évolution d'un certain rapport de la culture au pouvoir. L'argent est, dans les deux cas, l'instrument symbolique de l'image mais, malgré les apparences, il n'est pas du tout central dans l'affaire. Brutalement on pourrait dire que si *Fa'r we aantaza* appartient aux années nassériennes, *Moflésouna fî thiâb 'aghnéyâ'* est un produit des années sadatiennes.

Avant lui, Albert Cossery et, sur un autre registre, Gamal Abdel Nasser, jouaient de l'orgueil sur un fond tout aussi trouble de malentendus collectivement voulus. On avait l'orgueil de ce qu'on était, pour faire mieux que les Autres qui avaient celui de ce qu'ils avaient fait. Mais l'orgueil de ce qu'on est dispense de faire ce qui le justifierait. On « était » pour faire (Nasser) mais on n'avait plus besoin de faire puisqu'on « était » (Sadate). Faciles à dissocier dans la parole, souvent confondus dans la

perception, comment l'être et le faire sont-ils dans la pratique pensables autrement qu'à travers leurs stéréotypes conceptuels ?

Enfin à trop répéter que le paraître, qui est aussi un faire, est illégitime, trompeur, illusoire, sans jamais définir une saisie de l'identité qui ne ressasse pas des stéréotypes cadavériques, ne poursuivrait-on pas un rêve paranoïaque de Grand Silence ?

Il n'en reste pas moins qu'il faut beaucoup de courage, en Egypte mais aussi en France et ailleurs, pour critiquer la pensée stéréotypée, non pas tant, comme on dit souvent, parce qu'il est difficile de transgresser les tabous hérités des rituels de reproduction, qu'ils soient rhétoriques ou sociaux, mais parce qu'il n'est pas toujours facile d'avoir pleinement conscience de ce qui en nous ou dans les sociétés où nous vivons, s'est figé.

La lutte contre l'interdit et sa théorisation dans la conceptualisation plus ou moins freudienne du pouvoir a masqué, quand elle ne l'a pas complètement faite oublier, une lutte à la fois plus élémentaire et plus directement intellectuelle, celle que tout homme et toute communauté mènent contre le sommeil, l'immobilité du corps et de l'esprit, la mort. Contre le figé. Lutte d'autant plus difficile que le figé attire et aspire à la manière d'une solution suprême et « finale ». Du sommeil à la douce répétition, en passant par la volupté de se confondre avec la plante voire la pierre et de se lover pour l'éternité dans le ventre originel de la terre ou du plaisir, les incitations ne manquent pas qui poussent vers le nirvana et son néant via un « enracinement ».

Le figé se donne le plus souvent comme naturel, comme participant de l'ordre des choses si ce n'est de leur mouvement. Il ne se laisse pas appréhender facilement parce que son signe explicite, sa trace extérieure, est rarement fermeture, blocage ou dysfonctionnement mais au contraire plaisir. Il n'a pas l'apparence de la chose morte mais de l'union avec les choses.

C'est pourquoi, malgré ses présupposés au moins aussi stéréotypés que les stéréotypes qu'il dénonce, Z.N. Mahmoud effectue parmi les auteurs de son époque une percée authentique et d'autant plus étonnante que c'est un vieux et un notable ; mais sa manière de dire limite considérablement ce qu'il a à dire et d'ailleurs cette manière, où style et logique sont indissociables et qui est celle de la grande majorité des tenants du courant « rationaliste/aaqlâni », n'est plus du tout, aujourd'hui, en osmose, avec la manière dont les jeunes Egyptiens se posent les mêmes questions et quelques autres.

Z.N. Mahmoud ne va pas assez loin. Notamment il semble ne dénoncer que deux responsables de cette stéréotypie : la rigueur des temps et l'ambition dévorante des insignifiants. Il y a là du vrai mais, il serait le premier à en convenir, les racines du mal sont plus profondes.

Il y a d'abord le style ; ou si l'on préfère l'appropriation subjective/communautaire du savoir, de l'information et du pouvoir⁴. Ensuite la mise en perspective du savoir et de l'information ; ou si l'on préfère le choix parmi ce que l'on croit être des voies vers la vérité. Enfin la conscience

des enjeux de ces différents savoirs ; ou si l'on préfère, l'usage que l'on peut faire de ses qualités personnelles et du savoir vrai ou supposé tel que l'on a acquis.

Style, perspectives et enjeux sont littéralement colonisés en Egypte par le stéréotype, le cliché, le lieu commun.

L'Egypte, et plus généralement les pays arabes, sont fâchés avec leur expressivité, leur style, leur manière personnelle de reformuler le monde. Les Arabes ont des problèmes tels avec leur langue et leurs autres moyens d'expression, que certains d'entre eux en arrivent parfois du fond de leur désespoir à se demander si l'heure n'est pas venue de jeter le tout par dessus bord⁷. Il n'est pas absurde d'imaginer que si ce n'était le Coran et le sentiment des Arabes musulmans qu'ils ont là un dernier atout et le dernier rempart de leur identité, cette belle langue aurait connu un éclatement beaucoup plus radical, sans commune mesure avec la situation actuelle, et vraisemblablement irréversible.

Peut-être faut-il en effet rappeler ici deux ou trois vérités qui pour avoir été et être encore souvent contestées ou ignorées, n'en sont pas moins premières... *Primo*, il n'y a d'Arabes (avec une majuscule) que parce qu'il y a une langue arabe. Ni l'Etat dont on relève, ni la religion, la race, la géographie ou même l'histoire, contrairement à l'entêtement des manuels scolaires et des journalistes « nationalistes arabes » ainsi que de quelques intellectuels mécaniquement politisés, ne définissent une identité arabe commune. Pour ce qui est de la culture, la question reste par définition ouverte. Pour le passé et à condition de dériver essentiellement la culture du discours, il existe entre certains pays arabes de nombreuses « convergences », mais elles ressemblent à celles qui existent entre les peuples de langue allemande ou haoussa, ou entre quelques peuples latino-américains de langue espagnole, et elles sont à tout prendre moins nombreuses et profondes que celles qui définissent aux yeux d'un étranger les peuples dits « scandinaves ».

Secundo : bien que l'écrasante majorité des musulmans (près de quatre sur cinq ou trois sur quatre selon la façon de compter) ne soit pas arabe, l'apport spécifiquement islamique dans le domaine arabe est constitutif de ce domaine au point que s'il en était soustrait il n'y aurait plus ni arabe (avec une minuscule) ni Arabes (avec une majuscule).

Tertio : malgré cette situation de dépendance identitaire, assumée, revendiquée, bruyamment proclamée des Arabes vis-à-vis de leur langue et de l'héritage islamique, leur accès à cette langue, comme d'ailleurs à cet héritage, est pratiquement bloqué.

La majorité écrasante des Arabes vit en effet un divorce, parfois agréable parfois insupportable, entre trois choses : son vécu de la langue et de la religion qu'elle ne reconnaît ni ne valorise, l'image très normative et très valorisée à laquelle elle essaie effectivement ou rhétoriquement de se conformer mais qu'elle semble avoir renoncé définitivement à concrétiser et, enfin, sa fascination pour ceux qui lui donnent à tort ou à raison le sentiment de produire « de l'intérieur » et « naturellement » la norme linguistique ou religieuse.

Si le dilemme religieux est souvent, encore qu'il ne faille pas prendre pour argent comptant le discours soi-disant moderniste des intéressés à ce sujet, neutralisé par la classe dirigeante ou l'intelligentsia qui arrive à le « réduire » par tout un arsenal de stratégies d'évitement qui vont de l'érudition à la politisation en passant par la fonctionnalisation, si les couches dites populaires intègrent le plus souvent le religieux à leur culture sans trop de heurts, il n'en va pas de même de la langue, lieu d'un conflit beaucoup plus difficilement formulable parce que pratiquement indépendant d'un choix. Surtout en Egypte où, s'il y a deux religions, il n'y a qu'une seule langue, situation inverse de celles de l'Algérie et du Maroc où le berbère reste vivant et puissant. Même si, en fait, on ne choisit pas sa religion, on choisit, ou fait semblant de choisir avec une relative facilité, de suivre ou non une pratique religieuse publique ou une orientation politique supposée conforme à la religion alors qu'on ne choisit pas sa première langue et qu'on ne choisit que sur le très long terme le niveau auquel on la pratique et la place qu'on lui accorde.

Le tabou sur les usages de la langue n'est pas le produit d'une perversion politique, il est, même entaché d'une évidente mauvaise foi, constitutif de la représentation de soi du plus haut au plus bas de la pyramide. Et il est rare, même parmi l'intelligentsia, que cette représentation soit totalement lucide car la culture la plus profondément authentique est toujours et partout un tissu d'oublis. Plus brutalement, ce que les élites se cachent en refusant de mettre à l'ordre du jour la question de la langue, ce n'est pas, banalement, le seul intérêt qu'elles portent à un pouvoir qui garantit leur domination du marché linguistique mais aussi et surtout l'équation personnelle qui leur permet de réunir et peut-être d'intégrer les éléments épars de leur culture, de leur savoir et, bien sûr, de leur histoire. Une histoire dont il serait souvent dangereux qu'elles se souviennent.

N'en déplaise aux égalitaristes, les cultures agonisent sous le régime de la transparence. A moins d'assumer, comme les y invite inlassablement le cinéaste suédois Ingmar Bergman, l'opacité irrémédiable de ce qui fait le meilleur de la vie, les sociétés scandinaves, qui frôlent la perfection en matière de transparence démocratique, pourraient, à terme, disparaître.

Ce n'est donc pas le manque de transparence que nous dénonçons dans les censures et les consensus de la pensée stéréotypée égyptienne. Ils ne sont que le versant égyptien de la modernité en général. Ce qui nous paraît plus grave parce que plus spécifiquement solidaire du sous-développement, c'est le divorce que les attitudes stéréotypées contribuent à maintenir quand elles ne le provoquent pas entre l'émotion, l'idée, l'image, la perception sous toutes ses formes et leur expression entre le monde sensible et sa représentation.

De ce divorce découle une impuissance aussi bien individuelle que collective à affronter les contradictions du vivant, le désordre des hommes, l'insoumission de la nature, la tendance des systèmes à déborder leur fonction et à tourner à vide, autrement dit l'incapacité de récupérer,

d'intégrer, de fondre dans sa logique propre et pour son propre intérêt des logiques locales ou étrangères emballées par la mollesse et le peu de résistance voire de consistance des milieux où elles prolifèrent.

En France, aux Etats-Unis, en Israël ou en Italie la soumission à un idiome commun n'oublie la richesse des particularismes et le coût exorbitant des dépossessions qu'en échange d'une production impensable en dehors de cet idiome unique et indissociable d'un progrès rapide et, dans tous les sens du terme, « spectaculaire » dans toutes les branches du savoir et de l'industrie. C'est avec un idiome unifié né de la plus haute contrainte que dans chacun des grands ensembles de l'Occident le concept de liberté atteindra sa forme diffusable et que les sciences comme les arts se verront naître et entreront dans un univers où leur existence sera mesurée, quantifiée, évaluée mais aussi multipliée à l'infini par un discours.

En Egypte, cette fonction, la langue unifiée non seulement ne l'assure pas ou l'assure mal mais il arrive même que trop souvent elle l'entrave. Elle a, cette langue standard unifiée, une vitalité réelle mais trop partielle et circonscrite à des domaines où rien de décisif quant à la science ou à la culture ne se joue. Elle subit le passif de l'arsenal linguistique des indépendances « radieuses » : un langage politico-économico-social « complet » et à « vocation universelle » diffusé et enseigné par une infrastructure médiatique surexcitée par le nationalisme qu'elle expérimente et la révolution technologique qu'elle importe et dont elle s'imagine participer. Tout cela n'a fait que prolonger les échéances, masquer encore plus sûrement « l'étrangeté » de la langue standard apparemment toute puissante, et approfondir le fossé qui sépare sa sclérose de la créativité foisonnante de la langue commune.

Les Egyptiens sont comme séparés de leur langue véritable et des valeurs que dans son expression spontanée, quotidienne, ordinaire, elle véhicule. Le parler quotidien des classes moyennes qui faisait loi jusqu'à ce que celui des artisans, des commerçants et autres intermédiaires d'origine « populaire » lui ravisse brutalement le droit de parler au nom de la majorité linguistique, portait dans de nombreuses expressions la trace de ce divorce d'avec soi-même. A commencer par cette attitude linguistique proprement suicidaire qui consiste à qualifier de *baladi* (propre au pays/autochtone/indigène) des comportements ou des objets qui violent le « bon goût », les canons esthétiques voire les normes élémentaires de la qualité. Il y a certes des exceptions — que nous avons analysées⁸ — mais le mouvement général d'attribution de la valeur au sein du lexique oppose le champ sémantique du « local » à celui du « non local » au profit de ce dernier. Or le local c'est d'abord le dialecte local, si puissant qu'il est parfois plus efficacement véhiculaire hors d'Egypte à l'échelle populaire que ne peut l'être la forme standard moderne de l'arabe classique commune à l'ensemble du monde arabe. Et ceci principalement du fait de la productivité et de l'étonnante créativité linguistique et identitaire d'une chanson, d'un cinéma et d'un théâtre que la majorité des « spécialistes », intellectuels, critiques, philosophes et autres espèces

marginales de l'extérieur comme de l'intérieur s'accordent doctement à considérer comme avilis, rabaissés, produits au rabais voire — ce qui ne manque ni de sel ni de culot eu égard au succès indiscutable des productions incriminées — parfaitement artificiels et totalement déconnectés des problèmes véritables des « masses » !...

Entendons-nous ! Il n'est pas tellement question ici de la qualité artistique de cette production dans son ensemble, encore qu'elle soit plus souvent qu'on ne le dit artistiquement défendable, et que les jugements stéréotypés et hautement ignorants des conditions de réception des œuvres (cf. les travaux de Hans Robert Jauss⁹) de la plupart des critiques tant égyptiens qu'étrangers, à l'exception notable de Christian Zimmer¹⁰, soient en la matière tout à fait consternants, mais de sa créativité linguistique et de sa capacité à offrir à des millions d'êtres humains un espace exceptionnellement riche d'identification, mais aussi de confrontation par le biais d'une simulation permanente des luttes que se livrent les principaux actants de leur culture.

Si l'on parle tellement depuis quelques années en Egypte d'« art au rabais », c'est principalement parce que la voix la plus forte dans le cinéma, la chanson et le théâtre emprunte de plus en plus le langage et les valeurs des *hérafiyîne* (littéralement ceux qui ont une *hérfa*, un métier — généralement manuel), des grossistes, *toggâr él gomla*, et accessoirement de tous ceux qui ont le style et l'esprit de *welâd él balad* (littéralement « les enfants du pays », en fait les délurés qui maîtrisent parfaitement le code non écrit d'une conduite efficace dans l'espace urbain et plus particulièrement dans ses bas-fonds). Ainsi Adel Emâm est explicitement « accusé » d'avoir pour principal public des *hérafiyîne*. L'acteur se demande d'ailleurs à juste titre en quoi cela peut être honteux¹¹ et se révolte contre cette évidence qui semble partagée par l'ensemble des anciennes classes moyennes et des intellectuels à savoir qu'un *hérafi* ne peut pas avoir de sensibilité artistique ou de sens esthétique. « C'est un cas sans précédent dans l'histoire de la culture et des arts que des critiques se permettent d'accuser un peuple entier de manquer de goût », souligne Adel Emâm.

Ce n'est d'ailleurs pas la moindre des cocasseries de cette situation de rappeler que dans l'Egypte actuelle, si les *hérafiyîne* incriminés fournissent un travail de qualité très inégale, les meilleurs ont émigré et les autres ne reçoivent aucune formation, ils comptent parmi les rares catégories socio-professionnelles qui fournissent un travail réel et indispensable, la majorité écrasante des Egyptiens non-manuels de profession ignorant le bricolage... Quant aux grossistes et aux commerçants en général ils constituent le prolongement indispensable de l'espace de la Nomenklatura et de ses satellites, l'intermédiaire obligé de ses opérations et le garant avec « la meute des artisans et du petit peuple » de son confort improductif¹².

Il y aurait donc une richesse propre et légitime aux allures aristocratiques ou grandes-bourgeoises et une richesse de bas-étage d'origine traficante et, on se garde de le dire aussi explicitement, d'extraction

populaire non paysanne (les « campagnards » restent eux un vivier de virginité et de valeurs authentiques inaltérables...). Il y aurait un accès normal c'est-à-dire réservé aux fonctionnaires, professions libérales, propriétaires terriens et ouvriers « honnêtes » aux valeurs d'une culture dont il serait malséant que les hiéroglyphes ne soient pas décodés par des scribes « spontanément » reconnus par l'ensemble du corps social et un accès éternellement suspect, souvent scandaleux, toujours démagogique (jamais démocratique) réservé à ceux qui ont eu l'argent avant d'avoir le pouvoir.

L'Egypte n'a pas la primeur de ces distorsions entretenues par des élites trop vite oublieuses de ce qui les a faites et d'où elles sont sorties et qui n'ont pas eu le temps de se constituer des traditions intangibles d'esprit critique. L'Egypte n'a pas non plus le privilège de ces intellectuels à l'esprit ancillaire qui, même écrivains et célèbres, ont trop peur, mais on ne sait pas de quoi, sont trop pressés (pour aller où ?) ou sont trop fortement tentés par le banquet, pour remplir leur fonction critique et auto-critique.

Ce n'est pas non plus la première fois qu'à la faveur d'une crise économique et sociale prolongée, une « minorité populaire », particulièrement agressive du fait d'une part de son aptitude à exprimer presque caricaturalement les traits culturels les plus « évidents » de la majorité, d'autre part de sa situation « stratégique » au sein de cette majorité, remette en question la légitimité des valeurs, des pratiques sociales et culturelles, des goûts réels ou proclamés d'une classe dirigeante et de ses artistes et intellectuels patentés. Et il n'est pas non plus étonnant que la perturbation se soit d'abord exprimée dans le monde, toujours florissant en Egypte, du spectacle.

Une génération d'acteurs, de chanteurs et de metteurs en scène très différente de celle qui l'a précédée et ne l'a que très rarement formée, sauf au théâtre, a tout à la fois changé de public et introduit à la faveur de ce changement une dimension critique d'un radicalisme inconnu jusqu'ici, ceci malgré une censure d'autant plus forte qu'elle ne venait pas tellement du pouvoir politique mais des élites intellectuelles déposées des stéréotypes de leur discours : autrement dit de leur légitimité.

Quelques éclaircissements sont nécessaires pour comprendre cette forme particulière de censure. Les « honnêtes gens » confondent donc systématiquement *welâd el balad* et notamment la fraction la plus active de cette « sensibilité » : les *hérafyîne*, avec les trafiquants véreux et le milieu de la drogue. Le cinéma, quant à lui, hésite. Son propos, la censure aidant, les coupures exigées rendant souvent le récit confus sinon contradictoire, ne brille ni par sa clarté intellectuelle ni par son efficacité sémiologique mais ce flottement est à l'image de la transition des valeurs. C'est une des raisons pour lesquelles les metteurs en scène classiques — comme Youssef Chahine, Tewfik Saleh, Salah Abou Seif ou Barakat — transparents pour le public occidental et qui se croient pour autant universels, sont perçus de plus en plus comme « irréels » même quand ils fournissent des œuvres de qualité, ce qui est d'ailleurs de plus en plus

rare, par la majorité du public arabe extérieur à la profession. Il arrive néanmoins qu'acteurs et metteurs en scène réussissent un renversement spectaculaire dans l'échelle habituelle des valeurs à condition que l'on fasse abstraction des dernières minutes du film, ce que le public fait généralement sans qu'on ait à lui faire un dessin. C'est le cas par exemple de *éntabéhou 'ayyoha -l sâda*, « Soyez attentifs Messieurs » de Mohammad Abdel Aziz, ou de *'al aar*, « La honte » et *al sâda -l mortachoune*, « Les messieurs subornés » de Ali Abdel Khalek.

Ce n'est probablement ni original ni extraordinaire de montrer — enfin ! — que les « honnêtes gens » quand ils s'y mettent atteignent un degré d'abjection inconnu de ceux qui ont pour état ou profession la corruption... Il n'est pas courant que la démonstration emprunte un langage, des signes et une gestuelle où toute une société reconnaît le bouleversement effectif de ses points de repère et « se met à comprendre ». Le dialecte égyptien, ne l'oublions pas, est fortement tributaire de son théâtre, de sa chanson et de l'écho qu'ils trouvent à la radio, à la télévision, sur les enregistreurs à cassettes et les appareils vidéo. La vitesse de ses mutations est à tous points de vue exceptionnelle. Son rythme est comparable à l'évolution des argots scolaires et étudiants. Or la maîtrise de la langue légitime les valeurs qu'elle exprime lorsque, comme c'est le cas en Egypte, il y a un enjeu majeur autour de la prise de parole et de ce que cela implique de courage, d'excellence, peut-être même de « transcendance ». Même ordinaire, humoristique, vulgaire, même triviale, la parole qui s'est imposée à la mémoire et est entrée dans le jeu des répétitions frôle le sacré.

Ces aléas de l'identification à travers la façon de dire plus encore qu'à travers ce qui est dit prêtent, on s'en doute, à confusion. Mais cette confusion-là est constitutive de l'état de la société et on ne gagne rien à y voir la clarté des catégories qu'on lui aura plaquées.

On peut néanmoins hasarder une hypothèse : la configuration de cette confusion est le pendant socio-culturel, réel ou symbolique, d'une politique économique dite abusivement « d'ouverture ». Tournée vers la consommation, d'où l'illusion d'ouverture, mais aussi étroitement monopolisée par la Nomenklatura et ses satellites qu'elle ne l'était sous couvert de planification ou de secteur public sous Nasser, l'économie égyptienne ne vit que d'un emboîtement de redistributions à la manière des poupées gigognes que les touristes ramènent... d'URSS.

Ce refus par le pouvoir de la langue vivante, bien qu'il sache à l'occasion la partager et même en jouer, ne date pas d'aujourd'hui. Nasser et Sadate, mais eux seuls — le privilège dans la classe politique n'échoit qu'à Pharaon —, sont parvenus, l'espace de deux décades, à réconcilier les Egyptiens avec leur langue, là où ils s'y attendaient le moins : au sein même du discours du Chef¹³. C'est là l'exception. La règle est mieux illustrée par les tribulations des *Mille et une nuits* à travers les siècles.

Notre proposition mérite en fait d'être corrigée. Ce n'est pas l'Egypte qui est divorcée d'avec sa langue, mais cette part de l'Egypte qui a

confisqué à son profit l'expression qu'elle voudrait seule légitime de la communauté nationale d'aujourd'hui et de la communauté de discours, de croyance, de droit et de culture d'hier. Cette part de l'Egypte a souvent été importante ou perçue comme telle car c'est elle qui laisse des traces et qui a l'exorbitant monopole d'écrire l'histoire du pays et, à l'intérieur comme à l'extérieur, de le représenter. A cette part et à ses représentations communautaires se sont, on s'en doute, opposées d'autres parts dont les représentations et les pratiques, selon l'état du rapport des forces, ont composé avec le discours du pouvoir, l'ont pénétré, accepté ou rejeté. Là encore les mésaventures des *Mille et une nuits*, mais aussi de bien d'autres formes d'expression populaire moins connues et beaucoup plus difficiles à suivre méthodiquement, sont exemplaires.

A notre époque, trois troupes de théâtre ont réussi à se faire connaître par un public de taille nationale et même arabe. Leur professionnalisme mais surtout leur très grande popularité ont authentifié la légitimité de leur expression. Dans la lutte pour l'appropriation par le geste et le discours des représentations communautaires elles occupent une place centrale.

C'est d'abord la troupe de Tahéyya Carioca animée par Tahéyya et son mari Fâyez Halawa. Trois pièces balisent son parcours : *Hadrét sâhéb él émâra*, « Sa seigneurie le propriétaire de l'immeuble », *Robabikia*, « Roba Vechia » (appel des chiffonniers ambulants) et *El Baghl fél 'abri'*, « Le mulet est dans la carafe ». Nées pendant les dernières années du nassérisme, les pièces ont pour cible favorite les officiers reconvertis dans la fonction publique aux carrefours de l'argent et du pouvoir. Le style de la troupe assure la transition entre le théâtre des types humains plus ou moins universels mâtinés de discrètes allusions sociales de Rihâni — le « Molière de l'Egypte » — et celui de l'acteur Fouad El Mohandess, le Louis de Funès égyptien.

Achetée par la TV, *'Ana we howa we héya*, « Moi, lui et elle », avec Fouad El Mohandess, Chwikâr et Abdel Moneim Madbouli, mais aussi avec le jeune débutant Adel Emâm qui reconnaîtra plus tard que le seul grand comédien à lui avoir appris quelque chose est Fouad El Mohandess, pulvérise tous les records de rediffusion. Chef-d'œuvre incontestable pour tous les Egyptiens qui aiment le spectacle mais aussi pour tous ceux qui, sans être des habitués du théâtre, aiment rire, elle apparaît rétrospectivement comme ayant atteint la limite extrême de ce qui pouvait être fait en matière de comique sans sortir du consensus national. De fait certaines scènes n'ont rien à envier aux meilleurs moments de Charlie Chaplin. L'une d'elles a d'ailleurs pris son modèle dans un film de Jerry Lewis. Mais c'est surtout un vivier de gestes et d'expressions qui tracent la frontière communautaire du ridicule pour au moins une génération.

Si Tahéyya Carioca a quelques problèmes avec la censure, ils sont réglés par l'intervention personnelle de Nasser ou de Sadate. Pharaon aime parfois que son peuple puisse se moquer librement de sa cour, surtout si c'est avec l'aval de son caprice souverain. Rediffusées de temps en temps par la TV, ses pièces, malgré leur succès, restent néanmoins

limitées par leur prise de position dans le champ social. Le comique dans la ridiculisation des parvenus présuppose la représentation d'une aristocratie « authentique » introuvable. Ce n'est pas l'ancienne dont les travers linguistiques (mauvaise prononciation de l'arabe, tics turcs ou français) continuent à être tournés en dérision dans la bonne tradition de Rihâni. L'aristocratie « authentique » de ce théâtre est peu convaincante. C'est une vague aristocratie du cœur, du travail bien fait, de l'honnêteté, etc., à mi-chemin de ce que l'on pouvait trouver dans le roman populaire du XIX^e siècle français et de ce que l'on rencontre encore dans la morale d'une certaine « petite bourgeoisie » assez répandue dans les pays du tiers-monde où l'instruction scolaire est allée plus vite que le reste (l'Inde et le Pakistan notamment). Dans l'Egypte des années quatre-vingt, cette morale-là est largement supplantée par celle que distillent des séries télévisées américaines du type de *Dallas*. Le théâtre de Tahéyya Carioca ne réussit à proposer ni une morale moderne du quotidien ni des valeurs positives populaires et son comique de situation ne parvient pas à se cristalliser dans des personnages/acteurs exceptionnels.

'*Ana we howa we héya* parvient par contre à propulser sur le devant de la scène sociale un auteur à la fois drôle et « moral » et une actrice « féminine » sans l'accessoire stéréotypé de la provocation sexuelle explicite et directe.

La Radio proposera alors à Fouad El Mohandess un sketch radiophonique ultra-court *Kélméténe we bass*, « Deux mots et c'est tout », où il manifeste à partir d'une plainte individuelle réelle ou d'une critique « qui court sur toutes les lèvres » l'absurdité d'un état de fait qui peut être un état du droit, une disposition réglementaire de l'administration, une coutume qui a force de loi ou une mauvaise habitude très répandue. La Radio a adopté Fouad El Mohandess avec d'autres étoiles de sa troupe dans l'une de ces émissions sans âge qui donnent à la grille des programmes de la station principale — '*al bernâmégue 'al aam* — une couleur d'éternité : *Eélete marzou' 'afandi*, « La famille de Marzouk effendi », chronique interminable d'une famille dont les problèmes toujours plus ou moins bien résolus et toujours renaissants suivent avec un certain bonheur les embûches de la vie quotidienne.

Très suivi au premier degré par les familles, les employés et tous ceux, encore fort nombreux, qu'on pourrait qualifier d'ancienne classe moyenne mais aussi, avec plus de distance, par ceux qui y voient un modèle d'une morale qu'il vaut mieux connaître et dont il faut savoir jouer, au besoin en simulant son discours, Fouad El Mohandess a subi le contrecoup de cette forme de célébrité. Ses productions récentes sont infiniment moins drôles. Théâtralement parlant, sa troupe perd d'ailleurs après '*Ana we howa we héya* la plupart de ceux dont la carrière exigeait qu'ils se trouvent un autre « créneau » et notamment l'excellent Adel Emâm.

La troisième troupe n'en est pas vraiment une. Elle n'a duré que le temps de la représentation d'une pièce mais ce temps a été long,

la pièce a eu un succès encore plus grand que 'Ana we howa we héya et ses effets ont été, à terme, beaucoup plus importants. Elle marque l'acte de naissance, dans la qualité, de cet art qu'on accusera ou dont on accusera les imitations d'être *fâséd*, « corrompu, pourri », ou *hâbét*, « produit au rabais ».

Créée fin 1971, *Madrasat 'al mochâghébîne*, « L'école des perturbateurs », pièce marathon de plus de quatre heures (à l'époque une vraie chanson comme d'ailleurs un vrai discours du Chef ne pouvaient pas décemment durer moins longtemps), dont près de deux heures de rire absolu, serait, si ce n'était l'injustice des langues, comparable à une synthèse de Woody Allen et de Jerry Lewis. Difficile à imaginer ? Une grande première mondiale de l'intégration, acceptée d'emblée par un immense public, du comique d'intelligence, du comique de situation et du comique de portrait.

Intraduisible malgré le peu d'originalité de son thème tellement éculé qu'on ne peut même pas parler d'adaptation, elle offre par le geste et surtout par la langue une expression absolument originale à partir d'un contenu anonyme à force d'être universel : les problèmes d'une jeune enseignante à peine plus âgée que les garçons, dans l'ensemble très peu motivés si ce n'est par sa personne, d'une classe de fin d'études secondaires. Un tour de force dont seules sont capables aujourd'hui et sur le seul plan de l'image, les meilleures productions américaines.

Cinq acteurs d'une présence scénique exceptionnelle ont fait avec la « collaboration » du metteur en scène Ali Salem ce « miracle » : Adel Emâm, Saïd Saleh, Ahmad Zaki, Younés Chalabi et dans le rôle de l'enseignante Soheir El Babli.

La pièce sera méprisée, attaquée, dénigrée par les mêmes éternels médiocres qui, de Plaute à Rihâni en passant par Molière et Goldoni, ont peur de l'art vivant. *L'école des perturbateurs* n'en fera pas moins école et ouvrira pour le meilleur et pour le pire les portes du cinéma à ses acteurs. Elle leur fournira également malgré de nombreuses résistances un tremplin vers la télévision. Le moment est plus favorable que pour les prédécesseurs. S'il n'est pas tout à fait faux qu'il n'y aurait pas eu de révolution iranienne sans la diffusion formidable que connaissait à l'époque la mini-cassette, il ne serait pas exagéré de considérer que l'extension brutale du public vidéo dans tout le monde arabe fournira à ces acteurs une caisse de résonance inconnue jusque-là pour l'image.

Les carrières de Adel Emâm et de Saïd Saleh ont si souvent défrayé la chronique qu'elles méritent une étude à part. En réalité tous les acteurs de la pièce ont prouvé des qualités professionnelles hors pair et démontré que l'existence d'un marché et d'un public réellement « porteurs » produit les qualités habituellement reconnues à l'anglo-saxonomie triomphante, aux ethnies septentrionales, à certaine minorité ou à l'ingéniosité extrême-orientale. Ainsi on aura pu apprécier récemment l'excellente prestation d'Ahmad Zaki aux côtés de Nabila Ebeid dans *Al Takhchiba* « Le violon » (pas l'instrument de musique mais le complément nécessaire du poste de police !) du jeune Atef el Tayéb, la composition réussie de

Younés Chalabi dans *Kharaga wa lam yaood*, « Il est sorti et il n'est pas revenu », le chef-d'œuvre de Mohammad Khân (1985) et l'interprétation remarquable de Soheir El Babli dans une autre pièce que l'on n'a jouée qu'à guichets fermés *Râya we Skina* (deux prénoms féminins) ; là encore c'est la langue et le style qui ont « ranimé » au théâtre un classique du cinéma tiré lui-même d'un fait divers si fortement ancré dans les mémoires qu'on se demande s'il n'appartient pas plus à la famille des grands mythes collectifs qu'à celle des faits divers exceptionnels¹⁴.

Il faut noter que ces acteurs ne doivent leur public ni aux journalistes ni à la critique ni à l'Etat. La TV suit parfois mais ne finance pas au départ. Il faut noter aussi que ces acteurs, s'ils ont un bon rapport avec leurs metteurs en scène, les choisissent plus qu'ils n'en sont choisis et que dans bien des cas ils se dirigent eux-mêmes. C'est l'époque de l'acteur-roi. Vieille composante des théâtres populaires : le texte est perçu par les acteurs beaucoup plus comme un canevas que comme une œuvre personnalisée ayant des contraintes stylistiques uniques. Ce n'est donc plus le style de l'auteur mais celui des acteurs que le spectateur cherche et trouve. Si l'acteur transgresse quotidiennement le texte et encourt de ce fait l'excommunication des gardiens et des gestionnaires de la Pensée qui n'hésitent pas à l'occasion à faire appel au Parquet voire au Commissariat de police, il l'enrichit et le transforme en fonction des réactions du public qui joue le jeu avec enthousiasme, même si la production de l'acteur ne va pas toujours forcément dans le sens qu'il souhaite. Il est arrivé que les deux s'insultent, voire en viennent aux mains... La fonction première d'un vrai théâtre n'est-elle pas d'assumer jusqu'au bout les contradictions d'une société ?

L'école des perturbateurs est là encore exemplaire. Les mêmes spectateurs pourront revoir la pièce plusieurs fois sans ressentir des redites et avec ce sentiment mêlé d'un plaisir peu ordinaire que plus ça va, plus l'œuvre est actuelle. Extraordinaire interaction entre les créateurs et leur public. Et de ce fait l'un des premiers champs d'une forme tout à fait inédite en Egypte de conflit autour de la liberté de l'acteur et des pouvoirs de la censure. Conflit d'autant plus ambigu et aux enjeux d'autant plus confus que Sadate était de l'avis général le plus « spectaculaire » des Pharaons/Acteurs dont l'histoire ait retenu le nom. C'est aussi l'un de ceux dont « l'authenticité des origines populaires » ne peut être remise en cause par personne.

Bêtes noires d'une partie du public qui se croit « cultivée » et de tous les politiques et intellectuels de pouvoir qui s'entêtent à transposer les normes du Bolchoï, de la Comédie Française ou de l'Old Vic dans les salles du Caire, les acteurs de *L'école des perturbateurs* et leurs disciples ont été poursuivis en justice et traités en « perturbateurs de droit commun » pour la manière dont ils ont cru devoir interpréter leurs rôles. La plupart du temps ce fut à l'instigation d'auteurs et de directeurs de théâtre et avec la bénédiction de la quasi totalité des rubricards concernés.

Parmi ces défenseurs patentés des bonnes mœurs et du bon goût, une palme revient à l'un des représentants les plus cultivés et les plus

élégants de la critique et de la peinture stéréotypées, le cinéaste Youssef Francis qui nous a offert récemment un chef-d'œuvre de nostalgie mal ficelée ¹⁵ (en la matière, ou bien on fait *Out of Africa* pour 20 à 30 millions de week-endistes en mal de maisons coloniales sur fond de lions et de pâquerettes, ou bien l'on s'abstient). Son apologie rituelle de Faten Hamama — prétexte commode pour enfoncer « les autres » — ne dit rien des défauts attachants de la *sayyêda mohtaraina* ¹⁶, « dame respectable » (par exemple sa voix empruntée aussi désertique qu'un monde sans femmes) ni, bien sûr, de ses qualités professionnelles et ne fait pas la moindre analyse des raisons à la limite de la haine de soi qui font sa célébrité (en gros son « type » qui n'est pas celui d'une Egyptienne).

L'*Ahram* (17-11-83) peut exhumer un cinéaste (né en 1909) bombardé « doyen des metteurs en scènes », plus autorisé par son âge que par son œuvre à parler d'un cinéma qu'il enrage de ne pas savoir faire et lui faire dire :

« Le cinéma égyptien actuel, corrompu et produit au rabais, est de la haute trahison et le commerce auquel il donne lieu est plus dangereux que celui de la drogue. »

Il est vrai que Ahmad Kamel Morsi estime qu'un bon film « doit réaliser l'équilibre entre le bien et le mal ».

Al Ahâli (25-8-82, opposition « progressiste, marxiste et nassérienne ») essaie de faire dire à peu près la même chose à Salah Abou Seif, et y arrive... Le « grand cinéaste » rêve surtout d'un retour en force de l'Etat sur le marché du film. L'évolution de sa propre production depuis le sinistre *Fagr -l'ésâm*, « L'aube de l'islam », en 1970, pourrait effectivement servir d'exemple à la dégénérescence d'une école de cinéma, la sienne, mais son échec ne peut servir d'argument pour condamner d'autres créateurs. A moins de faire comme ces anciens soixante-huitards français qui trouvent à 40 ou 50 ans passés que plus rien d'original ou de neuf ne peut être fait puisqu'ils ne l'ont pas fait ou que, comble de désespoir, d'autres, plus jeunes, le font mieux et... avec moins de cérémonies idéologiques.

C'est qu'ici l'option marxiste-léniniste, celle du ministre de la Culture (celui notamment qui se défendait dans une interview accordée à un hebdomadaire saoudien d'être... illettré) ¹⁷, celle des grands et des moins grands libéraux qui ont fait leurs classes à Paris ou à Londres ¹⁸, celles enfin des protégés et privilégiés, pauvres ou riches, de toutes sortes, convergent et s'opposent au sentiment de « l'autre public ».

Selon ses dires ¹⁹, Adel Emâm aurait été accusé par un avocat, lors de son procès, d'être un « agent sioniste impérialiste fomentateur d'un complot contre les avocats égyptiens » pour son rôle dans *L'avocat* !

Tous les arguments sont bons et la critique bien placée ravive, on le sait, les vieilles solidarités, les seules qui jouent aux moments difficiles et qui sont de corps et de clan.

Ce qui est vrai du théâtre l'a déjà été de la chanson. Déjà lorsque Chekoukou, un vétéran, aujourd'hui décédé, de la chanson populaire sous forme de monologue comique, qui avait sa place parmi « les grands chanteurs reconnus », se mit à chanter *mén foguél taht we mén taht léfogue*, « de haut en bas et de bas en haut », avec une virtuosité qui, tout en élargissant considérablement son public, autorisa la mise en branle d'un code d'interprétation inhabituel, il y eut de puissants grincements de dents et la radio ne suivit pas le mouvement. Dans les années où il chantait, c'était la radio ou rien et, à la radio, les régionales comprises, il y avait moins d'une demi-douzaine de stations toutes contrôlées, cela va sans dire, par l'Etat.

Vers la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, c'est toute une génération de chanteurs que la radio boude ou interdit d'antenne. Mais la radio égyptienne n'est plus qu'une des composantes du marché ; le public peut se passer d'elle pour écouter ceux et celles qu'il préfère. Avec l'argent de « l'ouverture », les mariages à l'ancienne et toutes sortes de commémorations et d'anniversaires fêtés selon les règles permettent à ces chanteurs de se produire en privé mais devant une assistance nombreuse démultipliant l'effet des cours principales de jadis qui faisaient et défaisaient les réputations artistiques. Les cachets montent, dépassent ceux de la radio et parfois même ceux de la TV, ce qui permet aux chanteurs de monter leur propre infrastructure de diffusion. Bien entendu le meilleur côtoie dans ce contexte le pire. Ainsi, par exemple, ce système fera connaître à la danse ses années les plus noires. Il faut seulement rappeler que la forme de danse popularisée par le cinéma égyptien et les *night-clubs* égyptiens et libanais n'est pas vraiment orientale et n'a jamais été une forme d'expression populaire ; avec « l'ouverture », les danseuses ouvrent un peu plus leur costume, agitent dans tous les sens des rondeurs de plus en plus abondantes et troquent des pas décidément trop compliqués pour un succédané du jogging. C'est que la danseuse joue de sa chair au moins autant que de son art. Les mauvais chanteurs n'ayant pas cette circonstance atténuante, il est rare que l'on prenne la peine de les réécouter...

La résistance des notables de la pensée sera plus discrète mais aussi plus condescendante vis-à-vis de chanteuses qui, comme Khadra il y a une quinzaine d'années ou Fatma Ide aujourd'hui, ajoutent une touche paysanne au caractère populaire du texte et de l'orchestration. La terre est, on le sait, un ingrédient indispensable à la « folklorisation ».

Les notables seront beaucoup plus violents contre Afâf Râdi qui lança entre autres ces deux chansons géniales que sont *El técht 'alli*, « La bassine m'a dit » et *El ataba gazâz*, « Le palier est comme une vitre », ou Ahmad Adawéya, auteur inégalé de *El sah él dah émbou* (onomatopées correspondant à un paradigme d'échange standard en langage bébé entre ledit bébé et ses parents)²⁰. « Chanteurs et chanteuses de "boniches" » diront en privé ceux qui dissèteront dans les colonnes de l'officieux *Al Ahrâm* sur la décadence artistique de la nation. *Kalâm fârégh we élléte 'adab*, « Paroles creuses et mauvaise éducation » leur répondront

en écho les éternels constipés qui hantent les lieux communs des valeurs spirituelles et morales.

C'est qu'avec le succès de ces chansons réémerge le problème incontournable de codes de lecture des mots et de la musique qui échappent aux « lettrés ». Ces derniers ne peuvent tolérer l'autonomie sémantique des « autres ». Ils y voient forcément ces vices obscurs que trois siècles de progrès unilatéral entêté attachent à ceux dont la culture a suivi un autre chemin.

Le conflit autour du langage et du style au théâtre, au cinéma et dans la chanson, a crevé un abcès que l'opposition autour des idéologies avait soigneusement caché. C'est qu'il y a en Egypte deux peuples et la majorité des employés, même pauvres, des professions libérales et des intellectuels, même très pauvres, se trouve dans l'un et pas dans l'autre où il arrive même qu'on soit riche. La délimitation des deux peuples avec les instruments politiques et socio-économiques dont on dispose n'est pas une tâche facile. Le partage autour des enjeux de la culture est plus décisif mais il est souvent brouillé par ces grandes représentations unitaires que les idéologies nationalistes, communistes, populistes, fascistes ou théologiques s'attachent à imposer.

Le plus grand chanteur de l'ère nassérienne, Abdel Halim Hafez, fut certes fortement contesté par les connaisseurs bourgeois du *bel canto* égyptien. Mais l'époque nassérienne est celle d'un langage unitaire et Abdel Halim Hafez au même titre que Gamal qui l'aimait bien, réunit sur sa voix d'irréconciliables ennemis. Déjà mal à l'aise de partager les mêmes goûts au lendemain des guerres de 1967 et du Yémen, les deux peuples semblent s'être séparés pour longtemps lorsque Pharaon a décidé de rétablir le culte du veau d'or.

La deuxième phase de l'ère sadatienne a en effet vu s'approfondir la rupture entre les deux peuples que Nahas Pachas et le Sadate de la guerre d'octobre, Cheikh El Banna et Nasser tentaient chacun à sa manière de fondre, entretenant entre eux ce malentendu ou cette illusion qui permettait à chacun plutôt que de regarder l'autre de se tourner vers des combats supposés communs, vers un ailleurs pour lequel on avait une profusion de moyens de transport et d'images mais dont personne ne semblait connaître l'adresse.

L'un des deux peuples a découvert que le roi était nu. Il tient à le dire. Il ne se reconnaît que dans cette parole-là et il veut que cela soit dit à sa manière.

Les bons acteurs n'ont pas plus d'idéologie que le premier venu. Pas plus qu'Yves Montand, Adel Emâm ou Nour El Chérif ne sont détenteurs d'une vérité plus prégnante que le social ou le politique. Mais en bons acteurs, ils se doivent de mimer leurs gens, de se souvenir d'où ils sortent et de faire que ce lieu-là vive le plus longtemps possible dans les gestes et les mots de tous.

Il est certes insupportable que les trafiquants, les voleurs, les menteurs professionnels, les perturbateurs, non seulement de l'ordre public mais de la morale générale et des valeurs communautaires, deviennent

d'un bout à l'autre de la narration des héros positifs et qui plus est, terriblement sympathiques. Mais, et c'est là un débat aussi vieux que le monde, c'est encore plus insupportable que la dénonciation de la corruption soit le monopole de ceux-là mêmes qui sont en dernière analyse les plus corrompus. Que, par exemple, ce soient des journalistes qui ont survécu aux mêmes postes ou presque, de responsabilité et, en tout cas, de pouvoir pendant quatre régimes réputés intransigeants sur la loyauté de leurs « courroies de transmission », qui dénoncent la corruption. Il est peut-être temps, l'instruction des « masses » aidant, qu'un peuple ne tolère plus le scandale de ce double bénéfice qui consiste, tout en faisant partie d'un pouvoir, de récupérer la contestation en s'offrant le luxe de le vilipender. Il est peut-être plus sain d'obliger tout un chacun à assumer les conséquences de ses bénéfices et de pousser perfidement d'un côté ou de l'autre les spécialistes de la frontière. Ce n'est pas facile. L'oppression moderne que dénonce la nouvelle culture populaire tire sa force de son apparente neutralité, de cette aptitude perverse à être partout et nulle part. Le peuple stéréotypé est aussi un peuple culturellement inexistant : pur reflet de ce qu'il croit être la culture occidentale, voire la culture tout court, son seul moment d'identité, il le trouve lorsqu'il arrive par la censure à se démarquer de la culture populaire, de « sa » culture.

Le pouvoir en Egypte traverse une phase d'éclatement et de reconstitution. C'est d'ailleurs probablement pour cette raison que les enjeux culturels y sont, malgré le bruit de la politique et les montagnes de l'économie, la priorité des priorités. Les bons économistes, il y en a même en Egypte..., sont d'ailleurs les premiers à le reconnaître. Les politiques y sont moins sensibles car leurs soucis de carrière ne leur laissent pas le temps de prendre vraiment connaissance des dossiers et le climat ...culturel ne s'y prête pas ! La nouvelle donne sera fixée pour plusieurs décades autour d'une redistribution des sources légitimantes. La bataille est déjà fort serrée et l'éclatement actuel autorise une démocratie relative. Pas forcément pour longtemps.

Ce que dénoncent les perturbateurs diffère sensiblement de ce que dénoncent les dénonciateurs patentés de la corruption. Partie prenante à leur corps défendant de la corruption, les perturbateurs dénoncent ce qui dans ses conditions de vie pousse « tout homme honnête » vivant en dehors des stéréotypes de ceux qui sont payés pour dire la morale et la vérité, à devenir un perturbateur, pour peu qu'il ait de la jugeote et un sens minimal de sa dignité et de ses intérêts. Ils refusent de se soumettre à la magie de l'énonciation d'un principe moral tout en manifestant la nostalgie d'une morale authentique, c'est-à-dire respectueuse des intérêts et des droits intangibles attachés à une dignité humaine qui n'est pas un concept ou l'un des multiples lieux de la rhétorique mais l'expression précise de la limite au-delà de laquelle on a les moyens, donc le droit et le devoir, de ne pas aller.

Nour El Chérif, devenu familier au grand public dans les années soixante, grâce à un feuilleton télévisé, *'Al Qâhéra wal nâs*, « Le Caire

et les gens », qui traitait des problèmes quotidiens de tout un chacun exprime souvent quant au fond une morale analogue. Lui aussi choisit ses rôles et règle au moins en partie « l'histoire dont il est le héros ». Mais le mode plus doux, plus conforme, trop conforme à sa bouche et à ses yeux ouverts d'enfant éternellement ébahi par la turpitude des adultes, ramène tous les problèmes à la métaphysique universelle de l'individu et du monde, du bien et du mal, des forts et des faibles et autres manichéismes commodes chers au Youssef Chahine de *Haddouta masréya*, « Une anecdote égyptienne » mais aussi de *Eskéndéréya léh*, « Alexandrie pourquoi » et même de *El Asfour*, « Le Moineau ».

Ainsi formulées les révoltes restent correctes et peuvent devenir un complément utile du cursus de psychologie générale, de sociologie ou d'histoire des mentalités. Seraient-elles plus précises quant aux causes, aux conséquences et à ceux qui devraient en faire les frais, elles restent formulées dans une langue trop propre pour être honnête. Les premiers films de Chahine et notamment son chef-d'œuvre *Bâb él Hadid*, « La porte de fer » (Gare centrale) ne tombaient d'ailleurs pas sous le coup de cette critique.

Même dans l'un de ses meilleurs rôles récents, dans *Sawwa' él autobïss*, « Le chauffeur de l'autobus », Nour El Chérif ne se propose comme espace de révolte que pour aboutir à une colère incontrôlée contre un malheureux pickpocket d'autobus supposé symboliser le « vol » en général. Les *hérafiyînes* ne s'y trompent pas et ils n'ont pas tort. Sa « morale » reste en définitive tributaire de la propreté de son langage et de l'excellence de ses manières. Elle reste bienséante, c'est-à-dire générale et inopérante. Le stéréotype qui fait du pickpocket le symbole du voleur n'est pas seulement naïf, il est faux. Il n'existe d'ailleurs pas de stéréotype attaché à la masse réelle des voleurs à savoir les fonctionnaires, les trafiquants aux mains propres et autres variétés d'« honnêtes gens » peu susceptibles de s'éreinter la santé dans des autobus bondés pour des risques assurés et une recette aléatoire.

Ce n'est pas, on le voit, une simple question de langue. Tout un système de renvois et de codes superposés accompagnent le changement véritable d'expression. L'art d'avant « citait » le peuple. Il savait le faire « fonctionner » sous l'œil amusé ou admiratif du « bourgeois » et du peuple lui-même. Le peuple, même et surtout avec la plupart des faux « géants » (*'al amâléga*) de l'entre-deux-guerres dont on nous rebat les oreilles, reste l'objet étranger, convenu et comme tel « aseptisé » d'une histoire où il vient, à la carte, tenir avec plus ou moins de vraisemblance, « son rôle ».

Qu'on lui prête le rôle assigné par la théorie marxiste ou celui de l'option libérale ne modifie en rien la perspective. Mais qu'on ne lui fasse plus jouer un rôle, qu'il se mette à observer avec ses yeux à lui le désordre du monde, voilà qui est proprement scandaleux et qu'aucun pouvoir conséquent ne saurait tolérer.

On remarquera d'ailleurs que les pourfendeurs de l'art « avili » n'ont pas, à de rarissimes exceptions près, adopté une attitude plus compré-

hensive à l'égard de ces autres « perturbateurs » qui se sont manifestés les 25 et 26 février 1986 lors des mutineries des soldats des Forces centrales de sécurité. Journées classées sous l'étiquette : 'ahdâss 'al chaghab, littéralement : « les événements de perturbation ».

Les perturbateurs des 25 et 26 février seraient-ils des adultes qui ont fait leurs classes à *L'école des perturbateurs* ? Sociologiquement non. Il y a loin entre le public des *hérafiyînes* enrichis par l'ouverture qui fréquentent les théâtres et sont sur le point — dit-on (!) — de monopoliser l'accès aux salles obscures où brillent un Saïd Saleh ou un Adel Emâm et les « moins que rien » arrachés à leurs campagnes qui ont eu le mauvais goût de rappeler aux suralimentés des métropoles qu'ils existaient. Les deux sont certes liés à de « mauvais souvenirs » mais ce ne sont pas les mêmes et il est certain qu'ils ne feraient jamais front commun. Mais dans la subtile dialectique de l'exclusion et de la reconnaissance qui parcourt la société égyptienne leur cause est identique. Il n'est d'ailleurs nullement besoin qu'ils s'unissent pour participer également quoique dans des problématiques différentes à un même désordre.

Face à cette situation le pouvoir réglemente de plus en plus étroitement les modalités de la reconnaissance. Il doit d'abord pour y arriver imposer le silence. Le discours normé et stéréotypé doit de ce fait remplir la totalité de l'espace disponible y compris s'il lui faut pour cela emprunter le langage lui aussi « stéréotypé » de dénonciation de la censure. Surtout lorsqu'on dénonce une censure qui n'a pas eu lieu comme ce fut le cas pour les *Mille et une nuits* dont certaines éditions ont été interdites puis réautorisées par des procédures parfaitement régulières et absolument conformes jusque dans le détail à la tradition du droit occidental, du parquet et de deux niveaux de juridiction « ordinaires ».

Paris/Le Caire, 1986/1987

NOTES

1. Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Editions Galilée, 1977, p. 31.
2. Ruth Amossy et Elisheva Rosen, *Les discours du cliché*, Paris, SEES, 1982 (voir notamment l'Introduction).
3. Zaki Naguib Mahmoud, « Moflôsouna fi thiyâb 'aghnéyâ' » in *Qéyam mén-al torâth*, Beyrouth-Le Caire-Londres, Dâr 'al Chorouq, 1984, pp. 257-264.
4. « La littérature à l'estomac » in *Préférences*, Paris, Corti, 1961, pp. 41-45 notamment.
5. Il n'y a d'ailleurs pas, s'agissant d'orgueil, de vanité ou de présomption de distorsion entre la religion savante et les représentations populaires. Si l'argent est l'objet de valorisations/dévalorisations contradictoires allant néanmoins plus dans le sens de son interprétation comme signe visible et légitime de la réussite sociale, l'orgueil et la vanité, à distinguer soigneusement du sens de l'honneur et de celui de la dignité, respectivement 'al charaf et 'al karâma, sont unanimement dénoncés. Le mot courant

qui, en Egypte, les regroupe, *ghorour* est issu de *gharra* qui signifie tromper ou illusionner en construction verbale transitive. Dans l'isotopie du Coran le simple contentement de soi subit la même dévalorisation : *farah* mot commun à joie, autosatisfaction et contentement de soi et *marah* mot commun à joie, gaieté et contentement de soi, sont associés à l'orgueil et dénoncés. Pour *farah* (S. XI V. 10) et pour *marah* (S. XVII V. 37 et S. XXI V. 18). Dans la première apparaît la célèbre expression familière à la plupart des écoliers arabes : *wa lâ tamchî fil 'ardi marahan*, « et ne marche pas sur terre content de toi ». On peut à cet égard déplorer des traductions qui, bien que relativement récentes, font l'impasse sur ces notions d'orgueil et de contentement de soi. C'est notamment le cas de Denise Masson qui rend *mokhtâl* par insolent (ce qui est à la limite du contresens) et *fakhour* par « plein de gloriole », expression rendue imperméable au lecteur francophone par son caractère ampoulé (si les arabophones perçoivent de nombreuses expressions du Coran comme « soutenues », voire s'ils ne les comprennent pas, il est rare qu'ils les trouvent « ampoulées ». « Arrogance » pour *Marah* est plus acceptable mais n'insiste pas assez sur le fond du problème dans les trois religions « révélées » : ce qui est combattu c'est d'abord et surtout le bonheur d'un ego satisfait de lui-même. Ces religions sont tout sauf une exaltation démagogique du Moi réconcilié avec lui-même et il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à l'agression d'autrui — l'arrogance, l'insolence — pour être coupable. Etre trop content de ce qu'on est suffit. « Ne marche pas sur terre, content de toi, tes pas ne perceront pas le sol et tu n'atteindras pas la hauteur des montagnes » (S. XVII V. 37/ Notre trad.).

6. Pour un approfondissement de la dimension sociale du style, cf. les ouvrages remarquables de Renée Balibar et, notamment, *Les français fictifs, le rapport des styles littéraires au français national*, Paris, Hachette, 1974 et *L'institution du français*, Paris, P.U.F., 1985.

7. Le débat sur la langue n'est plus, en Egypte, aussi vif sur la place publique qu'il l'était dans les années trente mais un entretien prolongé avec des écrivains ou des intellectuels actifs révèle rapidement que les questions liées à l'évolution de la langue arabe, à ses usages et à son efficacité locale, régionale et internationale font partie de leurs problèmes obsédants non résolus. Voici quelques extraits significatifs d'un article de Ghassâne Salama, Prof. de Sciences Pol. à l'Univ. Amér. de Beyrouth paru dans l'hebdo. parisien de langue arabe *Kol Al Arab* (n° 179 du 29-1-86) : « Il y a aujourd'hui des intellectuels et des chercheurs arabes qui n'écrivent que dans des langues étrangères à leur langue maternelle. Ils ont de bonnes raisons même s'ils exagèrent quelque peu. Ainsi considèrent-ils qu'offrir une production scientifique de qualité au lecteur arabe équivaudrait à rapiécer un vêtement devenu par ailleurs inutilisable, que la censure est beaucoup trop sévère et arbitraire, que la langue arabe se prête mal à l'écriture rationnelle moderne, que les éditeurs arabes ne respectent pas les textes qu'ils éditent et qu'il est de toute façon impossible d'influencer un pouvoir arabe en raison de sa fermeture et de son despotisme ». « L'Arabe qui veut écrire perd progressivement la liberté de choisir son arme la plus intime : sa langue. Il se trouve marié sans l'avoir choisi à une langue étrangère, privé de l'indispensable complicité avec une langue aimée (...) Il ne lui reste plus qu'à divorcer de la langue, de la culture et de l'écriture (...) ou alors à faire comme cet écrivain égyptien bien connu qui défend les valeurs égyptiennes dans la presse égyptienne, les valeurs pan-arabes dans les publications non-égyptiennes qui se prévalent de cette étiquette, les entités abstraites de la *Science politique* ou de la *Sociologie* quand il n'assume pas carrément le rôle de l'intellectuel du Tiers Monde qui défend avec enthousiasme l'Occident lorsqu'il écrit dans une langue étrangère, de telle sorte que vous ne pouvez plus du tout savoir à qui vous avez affaire. »

8. Cf. notre article « Egypte : luttes pour l'appropriation de certaines représentations communautaires », *Peuples méditerranéens*, n° 18, janv.-mars 1982. Repr. également in *La communauté en Méditerranée*, Paris, L'Harmattan, 1982.

9. En français, cf. *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

10. Cf. « L'Égyptienne » in Suppl. Le Monde Aujourd'hui, du journal *Le Monde*, mai 1984.

11. Interview accordée à l'hebdomadaire parisien de langue arabe *Kol Al Arab* du 2-4-1986. Cf. aussi celle qu'il a accordée à l'hebdomadaire égyptien *Al Mossawar*, n° 3208 du 4-4-1986.

12. Pour une analyse complémentaire du rapport des classes dirigeantes égyptiennes à la culture populaire, cf. notre contribution « Consommation et décalages culturels en Egypte », *Mass culture, popular culture, and social life in the Middle East*, Georg Stauth, Sami Zubaida Editors, Campus Verlag, Frankfurt am Main & Westview Press, Boulder, Colorado - 1987. Sur les origines, l'organisation et le concept de « Nomenklatura égyptienne », cf. notre article « Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura ! », *Peuples méditerranéens*, n° 17, oct.-déc. 1981.

13. Cf. notre article, « La fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte : le discours du rayyés », *Peuples méditerranéens*, n° 5, oct.-déc. 1978.

14. Dans la même mouvance il faut citer un cinquième compère : Salah El Saadani dont on aura, entre autres, remarqué récemment une excellente prestation dans un... très mauvais film *Borg el Madâbégh*, « La tour des tanneries ».

15. *Asfour mén 'al charq*, « Un oiseau venu de l'Orient », film tiré d'un texte plus ou moins autobiographique de Tewfik Al Hakim, auteur de l'excellent *Journal d'un substitut de campagne* et considéré par l'establishment intellectuel comme le « dernier des géants », selon l'expression de Abdel Rahman Al Charqawi, « grand écrivain de gauche », propriétaire d'une pleine page hebdomadaire du quotidien officieux *Al Ahram*. Très prisé en France depuis qu'il passe pour ne pas pouvoir se passer d'un verre de vin à midi et ne rien détester autant que les islamistes et Nasser, à qui il doit la distinction qui lui a valu des funérailles nationales militaires et pour lequel il avait demandé que soit érigée une statue sur la principale place de la capitale avant de considérer, après sa mort, que c'était le dernier des salauds... De la masse des articles dithyrambiques parus au lendemain de sa mort on retiendra celui-ci : « Tewfik Al Hakim le géant du théâtre égyptien... était éloigné de ses spectateurs. Cette contradiction mérite qu'on s'y arrête. Comment se fait-il qu'un précurseur du théâtre égyptien contemporain ait cessé de suivre ce que ce théâtre produit ? C'est entre autres raisons à cause des horaires uniques au monde de nos théâtres où les spectacles commencent très tard et se terminent à l'aube... » (signé Amal Bakir - *Al Ahram* du 31-7-1987). On peut seulement espérer que ce n'est pas aux thuriféraires des intermédiaires entre l'Egypte et l'Europe qu'il incombera d'écrire l'histoire du théâtre égyptien...

16. Cf. « Hadrêt el mohtarama Faten Hamama », *Al Ahram* du 2-4-1984.

17. Interview accordée par M. Abdel Hamid Radwane à l'hebdomadaire saoudien *Al Majalla*, n° 269, 3 au 9 avril 1985.

18. La quasi totalité de l'intelligentsia hostile au cinéma, au théâtre et à la chanson authentiquement populaires n'est pas seulement formée à la française ou à l'anglaise. La plupart de ces intellectuels, écrivains, journalistes ou philosophes passent facilement chaque année en moyenne deux ou trois mois à Paris, à Londres ou aux Etats-Unis, parfois grâce à leur fortune personnelle ou au réseau de leurs relations privées, mais le plus souvent grâce au réseau étatique des institutions où ils occupent une position privilégiée et où ils sont considérés comme faisant partie intégrante du patrimoine national.

19. Interview accordée à *Al Mossawar*, n° 3208, 4-4-1986.

20. La production récente de Adawéya, toujours aussi entraînante, continue à chanter avec humour et malice la vie quotidienne impossible du citoyen anonyme et la suffisance grotesque des notables et des intellectuels.

THE CHANGE OF PARADIGM Political Pluralism in Contemporary Egypt

Gudrun KRÄMER

« Islam is the solution » — That was the predominant slogan not only of the parliamentary elections of April 1987. It also seems to express the hopes and convictions of wide sections of Egyptian society. As a phenomenon involving all aspects of individual and collective life, frequently in a way challenging the existing socio-political order, Islamic re-assertion has been assured of widespread attention both in the Arab-Islamic world and abroad. In trying to explain the turn towards the language and symbolism of religion, which was reinforced, though not caused, by the disastrous defeat against Israël in June 1967, several closely interrelated factors are usually mentioned¹: First, rapid socio-economic change in the wake of the (first) oil boom of 1973/74, exacerbating social cleavages and tensions within and between the oil-rich states of the Gulf and their poor neighbour countries, and at the same time enhancing the power and influence of the conservative oil states. Second, the search for cultural identity or authenticity (*asâla*) in order to meet the challenge of the west, which through the export of its norms, values and commodities seemed to increasingly penetrate the Arab-Islamic world not on the "material" level only, but on the "spiritual" one as well. Third, the loss of legitimacy on the part of the ruling elites, which failed to solve the social, political and cultural crises resulting from socio-economic change and foreign encroachment, and to create for themselves a new basis of legitimacy.

In a simplified, but widely accepted manner, the «change of paradigm»² — from Egyptian nationalism combined with European liberalism and Arab nationalism combined with Arab socialism to political Islam — was attributed to the failure of ideologies adopted from abroad to solve the

crisis of modern Arab society. These "imported" ideologies (*al-wāfid*), it was argued, had since the 1960's been gradually superseded and eventually replaced by Islam as the sole authentic expression of indigenous cultural identity (*al-asīl*, *al-mawrûth*) and the only means of reforming individual morals and the socio-political order³. While there is undoubtedly some truth to this view, it nevertheless calls for refinement. First of all, the concept of identity is, of course, not as simple and unequivocal as it might seem in view of the successes of the Islamic movement, and nor is authenticity if identified with pure and true Islam of the early age identical with local culture and tradition. As in the case of local patriotism (*wataniya*) and Arab nationalism (*gawmiya*), the tension between local tradition and universalist aspirations remains to be solved. What might sound like a truism has indeed given rise to an intense debate inside Egypt about the various components of Egyptian cultural identity and the specific weight of Islam within this amalgam of heterogeneous influences, a debate showing remarkable diversity of political thinking.

Second, the charge of failure levelled against "alien" ideologies needs to be substantiated. In contrast to ideologies sanctioned by religion, secular ideologies such as socialism and liberalism have to prove their validity through achievements in this world; but the standards by which these achievements are measured ought to be defined. If one takes as core concerns national self-determination, social justice and cultural identity, neither Nasserism nor Sadatism can be regarded as total failures, though they did fail to live up to expectations of instant and painless remedy of all social and political ills suffered by the nation. Disillusionment did, however, take different forms in each case: While its shortcomings eventually questioned the legitimacy of Nasserism, Nasser himself as the personification of this course was hardly affected. Anwar as-Sādât, by contrast, was condemned by his assassins as the "Pharao" who had betrayed the Arab-Islamic character of Egyptian society, establishing an illegitimate and unjust rule⁴. And yet the basic lines of his policy course were continued both by the government and influential parts of the opposition.

Liberalization under Mubârak

In spite of his predecessor's fate, Husnî Mubârak saw little choice but to continue the basic lines of Sādâtism, at its core economic liberalism and peaceful relations with Israel, both intimately related to close cooperation with the United States. It was only within these parameters that he attempted to reduce Egypt's regional isolation and to lessen internal tension which Sādât had sharpened. In the last resort, regime legitimacy had to rest on socio-economic achievements and foreign policy successes — both of them extremely difficult to realize under the prevailing circumstances of unresolved economic crisis at home and

isolation within a disunited Arab camp faced with Israeli strength abroad. Foreign policy activism hence offered little chance of generating legitimacy in the absence of socio-economic progress and internal stability. Lacking personal charisma and popular legitimation, Mubârak's prime objective was to create a broad-based "national consensus" of moderate forces of all persuasions — ranging from leftists to liberal-nationalists, including even reformist Islamic activists — versus Islamic militancy as the most threatening (and only serious) challenge to the regime. This implied of necessity renewed liberalization, that is, greater tolerance of political pluralism and dissent, which Sâdât had successively stifled and eventually suppressed.

The prime objective of liberalization or "democratization" was to bridge the gap between state and society, or rather between the state and specific forces within society, which the previous regimes had excluded from political participation, oppositional Islam and the liberals under Nasser, and the left under Sâdât. Mubârak's chief objective was to reintegrate these currents in order to isolate and marginalize the "extremists" who refused to acknowledge the legitimacy of the regime and his personal rule. In a rather schematic way, three stages of liberalization and democratic legitimization of the ruler could be envisaged: First, tolerance of intellectual and political pluralism in the sphere of public debate, the press and the media in general. Second, opportunity to organize as independent and autonomous parties, clubs, and associations for those political forces recognizing the legitimacy of the given order and third, effective participation in the decision-making process.

At the end of Mubârak's first term as President in October 1987, stage one has been reached: With the exception of the clandestine communist and militant Islamic groups, all intellectual-political currents are relatively free to express their views. Private debate is remarkably open and public debate highly diversified. The Egyptian press ranges among the freest in the entire Middle East. Stage two has only partially been realized as only some of the intellectual-political currents have obtained the right to organize legally, be it in the form of non-political associations or political parties. Anticipating for a moment what will be discussed in greater detail below, the integration of oppositional forces could be summarized as follows: The Marxist-Nasserist left is allowed to spread its views freely, but enjoys only limited freedom of association and is clearly underrepresented in parliament. The liberal-conservative "right" is free to articulate its views, well-organized in various political parties, associations and syndicates and strongly represented in parliament. The reformist Islamic camp has good access to the press, but is not legally recognized as an organized force, though (at least since the elections of April 1987) strongly represented in parliament. The one major political force left outside is the militant Islamic one. Denying the legitimacy of the political order and the ruler responsible for it, it refuses to be coopted into the system and to cooperate along its lines as the others do. What emerges is a picture

full of ambiguities, still far removed from democratic participation in political decision-making. Yet it is only at this stage that the transition from "revolutionary legitimacy" derived from participation in the revolution of 1952 to "constitutional legitimacy" as proclaimed by Sādât in the mid-seventies would actually be realized. The transition may still be under way. But it has not been achieved yet.

This is not a paper trying to analyse the structure and dynamics of the Egyptian political system⁵. Rather it is an attempt to explore, as it were, the intellectual landscape of organized Egyptian politics and to present the reader with a survey, necessarily brief and incomplete, of topics of current debate. The emphasis will be on political organizations and individuals acting within the legal framework, largely leaving aside underground groups as well as writers and intellectuals not working more or less directly in a political context. The following, therefore, represents a limited view of Egyptian intellectual and political reality only.

For the present purposes the concept of intellectual and political camps, currents or tendencies (*tayyârât*) as it is widely used in Egyptian analyses will be adopted, which emphasizes the element of ideology rather than of organization. The Egyptian political system is characterized by a strong and dominant state apparatus — government headed by the Presidency, the bureaucracy and the army — facing, and imposed on, "unincorporated" civil society. In both spheres, personal clientelist networks (*'asabiyyât*, *shilal*) are of crucial importance in aggregating, articulating and implementing interest⁶. In concentrating on these pervasive personalistic networks there is, however, a certain danger of falling into the pitfalls of exotism. If carried to its extremes, the "clientelist approach" reduces Egyptian politics of the machinations of fluctuating and amorphous groups of friends, neighbours and colleagues operating within a bureaucratic patrimonial system, without taking into account the differences in value orientation, political outlook and social base of those involved, the ruling elite included.

Parties as the political organizations best known to outside observers have been allowed little autonomy since the revolution of 1952, and the political parties presently recognized by the government represent segments of the political spectrum only. Under the provisions of the restrictive party law of 1977 (as amended in 1979), they remain subject to government control and interference. The freedom they enjoy at any given moment, frequently over and above the letter of the party law, can, therefore, always be revoked, ultimately depending on the good will of the President. Hence the limited appeal of opposition parties operating in a circumscribed sphere of legal action and restricted by a wide range of factors including limited finances, access to the media, patronage and chances to ever pose a serious alternative to the regime in power.

In contrast to the political parties which have been formed and re-formed, suppressed and disbanded by the government, and hence have known little continuity in modern Egyptian history, the political camps

they represent have shown themselves remarkably durable and resistant to government control or outright suppression, though of course not immune to changes in relative strength and organization as well as shifts in ideological outlook. They permeate all major institutions of social and political life, the bureaucracy, the army and the university, being only partially institutionalized in the form of political parties, interest associations, workers' or student unions.

In the following, three major intellectual-political camps of widely differing weight and impact will be distinguished: 1) the Marxist and Nasserist left; 2) the liberal-conservative centre-right, and 3) the Islamic movement with its various components, both the "militant" or "radical" one denying the legitimacy of the existing order, and the "moderate", legalistic one searching to change the system from within, by and large conforming to its rules. While permitting in actual fact many nuances and overlappings, these camps can be distinguished by their frame of reference and legitimacy: Panarabism and Arab socialism growing out of the revolution of 1952 and elaborated in the Charter of 1962 in the case of the Marxist-Nasserist left; Egyptian patriotism combined with economic and political liberalism of European provenance as embodied in the revolution of 1919 and the "liberal age" of the twenties and thirties in the case of the liberal-conservative camp; and differing concepts of the "Islamic order" based on an idealized image of early Islam in the case of the Islamic movement. With the exception of the Nasserists, they all go back to the pre-1952 era.

In this classification, the criterion of left and right is supplemented by Islam as the basis of personal identity, the socio-political order and foreign policy orientation. The alternative between an Islamic order and a liberal one based on the nation-state is today as crucial (and controversial) as the choice between a "rightist" capitalist model of development and a leftist, socialist or state capitalist, one with the foreign policy orientation linked to each of them. It should be stressed that the Islamic camp cannot be subsumed under the Egyptian "right" simply because it was used by Sâdât to fight the Nasserist and Marxist left, and because the majority of Islamic activists advocate a socio-economic order based on private property with a heavy emphasis on ethical rather than structural reform. Rather it is suggested to think in terms of two interlinking lines, one indicating the transition from left to right and the other the continuum leading from "moderate" (reformist, integrative) to "radical" (revolutionary) Islam.

The political Spectrum

a) The Left and the Revolution of 1952

The Egyptian left, which since Nasser's death in September 1970 has frequently been referred to as the "current of the revolution of 1952",

is rather heterogeneous in terms of the historical background and present political outlook of its adherents. Several components can be distinguished: Marxists and communists, (Neo-)Nasserists and Arab nationalists (*al-qawmiyyûn al-'arab*), leftwing liberals and "enlightened Islamists" (*al-islâmiyyûn al-mustanîrûn*). The socialist or communist movement in Egypt goes back to the early 1920's, but it was only during and immediately after World War II that it was able to transcend the ghetto of local foreign minorities and to recruit a following among Muslim and Coptic students and workers. In spite of significant expansion, it remained fragmented and ridden with internal conflict and dissension. The Communist Party only reemerged in May 1975. Being illegal, it is active in clandestine underground activities only⁷. The (Neo-)Nasserist movement has, for ideological as well as personal reasons, always been particularly fragmented. As the ruling National-Democratic Party (NDP) claims to be the legitimate heir to Nasserism, and as the party law of 1979 only accepts parties clearly distinguished in their program from parties already legalized without, however, deviating from the main lines of official policy, the Nasserist movement has been prevented from constituting itself as an independent political party. All previous efforts to obtain legal recognition have been rejected on the grounds that the Nasserists aim at establishing a totalitarian system (*nizâm shumûlî*) and reject the Camp David peace process. Lacking an independent organization, parts of the Nasserist movement have joined the Tajammu' and the Socialist Labour Party, others the NDP⁸.

The most important organization of the left is the National-Progressive Unionist Party or Tajammu' (*hizb at-tajammu' al-watânî at-taqaddumî al-wahdawî*), which in November 1976 evolved out of the "leftist forum" (*minbar*) within the Arab Socialist Union⁹. Despite its origins from within the state party, the Tajammu' has since emerged as one of the harshest critics of government policy. Some of its most prominent members have come from the communist movement of the late forties and the fifties. While not dominating the party in terms of numbers, they are heavily represented in highly visible leadership positions. The common denominator of these leftwing individuals and groups, who in the Nasser era were often sharply antagonistic, is provided by the Charter of National Action of 1962 and the March Program of 1968. Sâdât's "corrective movement" of 15 May 1971 is rejected as counterrevolutionary¹⁰. The slogan "Unity, Freedom, Socialism" shared by the Tajammu' and independent Nasserists implies with regard to foreign policy: the Arab identity of Egypt (*'urûbat misr*), Panarabism, antiimperialism and anti-Zionism, a strong condemnation of close cooperation with the United States and the peace policy vis-à-vis Israel; and in terms of socio-economic policy the central role of the state and the public sector in accordance with the model of Arab socialism, implying a strict rejection of the Open-Door-Policy (*infitâh*). In sum, it stands for continued socio-economic transformation in order to complete what the revolution of 1952 left unachieved (*istikmâl thawrat yûlyû*), attacking the central elements of

Sâdât's policy which was continued with minor adjustments by Mubâarak. Contrasted with continuity in foreign and economic matters, major changes are visible with regard to the political order and the role of Islam in state and society. The left condemns the political repression prevalent in the Nasser era, in which the non-Nasserist left was as ruthlessly suppressed as was the Islamic opposition, advocating in its place a liberal-parliamentary system in the western mold. In this domain, the left meets with the liberals and conservatives as well as with "moderate" Islamists whom it fights in the field of economic and foreign policies. However, much greater emphasis is put on the socio-economic foundations of political democracy.

The left has its main base of support among intellectuals, journalists, students and industrial workers, core elements of the "alliance of popular working forces" as defined in the Nasser era. As indicated by their results in the parliamentary elections of 1976, 1984 and 1987, the Tajammu' as well as the independent Nasserists have their main base in urban as well as more industrialized rural areas. In spite of determined efforts to attract members and supporters by its political program rather than the personality and patronage of its leaders, the Tajammu' had some of its best election results in rural districts where it was able to use their family and clientelist connections to obtain votes; it is, however, not represented in parliament ¹¹.

Lacking adequate representation in parliament, the press continues to be one of the most important forums of leftwing opinion in Egypt. In addition to the party press of *al-Ahâli* (Tajammu') *Sawt al-'Arab* (independent Nasserists) and *ash-Sha'b* (Socialist Labour Party), the left also has access to the state-owned "national press", notably *al-Ahrâm*, *Rûz al-Yûsuf* and *al-Jumhûriya*. The effort on the part of the Mubâarak regime to forge a broad "national consensus" versus militant Islam has, to a certain extent, been successful. The left cooperates while at the same time trying to explain the phenomenon of Islamic militancy by the failures of the regime and its predecessors, and if possible to find some common ground in the fight against imperialism, zionism and *infitâh* ¹². The result is a certain ambivalence towards the Islamic radicals, with rejection of their violent methods prevailing.

b) Liberalism and the Revolution of 1919

Both in terms of ideology and personalities, the liberal-conservative camp can be seen (and deliberately portrays itself) as a continuation of the Wafd and the so-called liberal intellectuals of the twenties and thirties. Its frame of reference is the revolution of 1919 and the "liberal age" ending in the late thirties ¹³. While acknowledging certain positive achievements in the area of national independence and social welfare, the revolution of 1952 is severely attacked for the political order it established, which is denounced as totalitarian military dictatorship. The "corrective movement" of 1971 is consequently seen as a step in

the right correction, though a beginning only that needs to be taken much further. The liberal-conservative camp has its social base among the urban and rural middle and upper classes, commonly referred to as the bourgeoisie, that is, landowning families, businessmen, officials and professionals, many of them members of old Wafdist families. In terms of organization, it is represented by the Neo-Wafd and the Party of Liberal Socialists as well as within professional syndicates, particularly the influential Bar Association. Both in the old and the new Wafd, lawyers are strongly involved; the Cairo club of the Bar Association has repeatedly housed party meetings¹⁴.

The Neo-Wafd Party (*hizb al-wafd al-jadid*) reentered the political arena in August 1977, 25 years after the Free Officers had dissolved all political parties in January 1953¹⁵. In February 1978, it was legalized by the authorities — the first party not to develop out of the ASU. After Sādāt's assassination, the liberals were among the first to profit from Husnī Mubārak's attempt to widen his popular base¹⁶. Shortly before the parliamentary elections of April 1984, the Neo-Wafd entered into a tactical alliance (*tahâluḥ*) with the Muslim Brotherhood, the other major opponent of Nasserism never to have been integrated into the single party. It was an alliance of former rivals, who were, however, united in their critique of Nasserism. The left immediately branded it as the alliance of old pashas and religious reactionaries, the enemies of the revolution of 1952. The coalition which from the beginning had been conceived of as a marriage of convenience rather than a long-term strategic alliance, remained fragile and finally broke up before the elections of April 1987¹⁷.

Because of its social base and support of *infitâh*, implying a sharp critique of Nasserism, the liberal camp has been widely labelled not only as conservative, but as "rightist" and "reactionary", particularly so by its leftist opponents. The liberals do, however, combine economic with political liberalism, which in the Egyptian context is certainly imported (*wâfid*), but not reactionary, pointing once again to the pitfalls of facile categorization. The Neo-Wafdists and independent liberals portray themselves as natural heirs to the national movement of the Wafd, symbolizing the rejection of political oppression (foreign domination, but also Nasserism), government regulation of the economy and religious fanaticism. The Neo-Wafd in particular is widely perceived as a symbol of political liberty both in terms of national self-determination and the internal political order, and the guardian of national unity between Muslims and Copts, that is, as an alternative to Nasserism as well as to Islamic militancy. Its primary frame of reference is the Egyptian nation-state, placing national solidarity above religious affiliation on the one hand and supranational Panarab or Panislamic ties on the other. The Neo-Wafd thus still figures as the main exponent of the "Egypt-Firstism" of the pre-revolutionary era¹⁸.

In terms of ideology, the liberals are very close to the regime and the government party. In fact, they can claim to be true to the principles

of Sâdât's "corrective movement": balanced economic development based on social justice to safeguard social peace, political freedom ("rule of law" within the "state of institutions") to achieve democracy, and religious tolerance in the spirit of liberal Islam to preserve national unity. The basic difference separating the Neo-Wafd from the NDP is not related to ideology or the social composition of its membership and following, but to its basis of legitimation. In contrast to all other political parties (the insignificant Islamic Umma Party excepted), the Neo-Wafd has developed independently of the will of the President, even in conflict with it, and hence possesses an autonomous base in society independent of the state apparatus. Nevertheless, it offers itself as an ally to the government in containing leftist criticism of its economic and foreign policy in the name of liberal nationalism, as well as Islamic opposition to the legal and political order in the name of national unity.

c) *Political Islam and the Islamic Order*

By the mid-seventies, the Islamic movement had taken the place of the Panarab and Nasserist left as the predominant factor in the political arena, particularly so among students and professionals¹⁹. In contrast to the left and the liberals, it reaches far beyond the sphere of politics and adamantly refuses to be reduced to it. Politics will nonetheless be the domain considered here. In the political context, two major wings can be distinguished within the broader Islamic movement, the "moderate" and the "radical" one, by looking at their attitude to the question of regime legitimacy and the use of force. The third historical component, advocating a synthesis of Islam and socialism, has lost ground and is now mainly to be found in the leftist Tajammu' and Socialist Labour Parties. The so-called moderate, legalistic Islamic camp, while criticizing central issues of official policy, nevertheless considers the government and ruler as basically legitimate, rejecting the use of force as a legitimate means of establishing the "Islamic order" based on the *sharī'a* it aims at just like the "radicals". The radicals, by contrast, reject the ruler and the ruling elite, with some groups going so far as to rejecting entire society, as un-Islamic and hence illegitimate, regarding violent action as the only viable means of achieving the complete reversal of the political order they view as necessary. It is thus not so much their basic objective — the establishment in Egypt of an Islamic order based on the *sharī'a* — that distinguishes the two main wings of the movement, but their attitude to the existing socio-political order resting on their concept of legitimacy, and their methods corresponding to it.

Within the legalistic camp, the Muslim Brotherhood (*jamâ'at al-ikhwân al-muslimîn*) is still the strongest force. Founded in late 1928 by the charismatic Hasan al-Bannâ (1906-1949), it had, by the 1940's, developed into the most powerful mass movement besides the Wafd. It was precisely because of its strength that the Free Officers, after a brief period of cooperation, adopted a strictly hostile stand, outlawing the

Muslim Brotherhood along with the political parties and harshly persecuting its members and adherents. It was only under Anwar as-Sâdât that the Brotherhood was allowed to reorganize without, however, obtaining legal recognition as a religious and social organization²⁰. Husnî Mubârak went one step further by allowing the Muslim Brothers to participate in elections and to enter parliament, where their representation increased from about ten deputies in 1984 to about 60 in 1987. Yet their ambiguous legal status was maintained making all public activities dependent on the good will of the authorities. Being denied legal recognition as a religious and social association, the Muslim Brothers had to look for allies among the parties established under Egyptian law in order to enter parliament on their list. The alliance (*tahâluḥ*) concluded with the Neo-Wafd in early 1984 marked a comparatively modest beginning. Their position improved considerably, when they switched alliance shortly before the elections of April 1987 to form a joint list with the weak Socialist Labour and the Liberal Party under the nominal leadership of the SLP, but actually dominated by their own candidates²¹.

In the grey zone between the reformists in and outside of the Muslim Brotherhood and the radical underground movements, the Islamic Associations (*al-ḡamâ'ât al-islâmîya*) with cross-connections into both camps operate. Originally supported by the Sâdât regime against their common opponents on the left, they quickly expanded, dominating by 1978 the student unions of most Egyptian faculties. As soon as they began to criticize Sâdât's policies, too, they forfeited his protection, being finally outlawed and driven underground in 1979. Under Mubârak, they reemerged as the strongest force on many campuses and within influential professional associations, such as medical doctors and lawyers, leading student protest against government policies as well as incidents of sectarian violence, but at the same time seeking to exert influence through political parties, parliament and the press.

In contrast to the Muslim Brotherhood and the *ḡamâ'ât islâmîya*, whose message is spread by popular preachers and *imams* far beyond their organized membership, the militant underground organizations such as *al-jihâd* or *at-takfîr wa-l-hijra* from the beginning regarded organized violent action to overthrow the given, un-Islamic and hence illegitimate order as the only means left to the true believer. The issue of excommunication (*takfîr*) of the ruler, the elite and, in its most extreme form, of entire society provides the sharpest dividing line separating moderate reformists from radical revolutionaries, who are in turn divided with regard to the "correct" strategy of revolutionary action and their vision of the ideal Islamic order²². In their relationship with the government, the Islamic militants appear as the active part. They do not recognize it as legitimate — no matter how "just" the social order might be, or how democratic and how successful in confronting the Zionist enemy — and they refuse to be drawn into the system as the rest of the opposition is.

In spite of internal differences, which can be of crucial importance when it comes to practical politics, the various groups and personalities of the Islamic movement share one basic aim, the application of the *shari'a* as the guideline of public and private life and the main, if not unique, source of legislation. In this demand the Islamic opposition is supported by the authorities of official Islam. They also share a common approach to current problems which is shaped by ethical principles and vague slogans ("Islam is the solution") rather than precise concepts of structural reform.

Yet the appeal of the Islamic movement reaches all groups and strata of Egyptian society with the exception of the non-Muslim Copts. The background and recruiting base of the militant opposition groups and the student *jamâ'at islâmiya* is comparatively well known from police reports and independent scholarly investigation. The Islamic militants recruit primarily among young people in their twenties, many of them students or graduates of science and technology-oriented faculties (demanding high grade from high school), frequently recent immigrants from the countryside. Grievances caused in the last resort by rapid population expansion and inadequate social services and the lack of satisfying career options combine with non-material factors, notably the search for meaning, "authenticity" and solidarity, to make the young protest and rebel²³. The social base of the Muslim Brothers is, at least as far as the seventies and eighties are concerned, much less well known. Unsystematic observation combined with the election results of 1984 and 1987 indicate that it continues to be primarily urban middle and lower middle class, competing with the Marxist and Nasserist left in the more industrialized centres of the Delta and Upper Egypt²⁴. But it also includes a considerable number of professionals and wealthy businessmen with farreaching business interests abroad, including a number of international finance and investment trusts based in the Arab Gulf. Their activism is, therefore, definitely not motivated by material need. Over the last few years, Islamic banks, insurance and investment companies have expanded. Imitating similar enterprises of the thirties and forties, the Brotherhood has also built up self-help and welfare organizations, which replace government agencies at the grassroot level and no doubt add significantly to its appeal.

The three politico-intellectual camps which for the sake of clarity have been contrasted here are, of course, in actual fact less sharply differentiated than it might seem. Numerous nuances are visible, and various alliances conceivable. The Socialist Labour Party (*hizb al-'amal al-ishtirâki*) is a good case in point. Not very influential in terms of organization and political impact on parliament and the general public, it nevertheless illustrates the peculiar problems of categorizing a political movement which, while being perfectly representative of the Egyptian political spectrum, does not fit easily into the categories of left and right. The SLP is rooted in the nationalist youth movement of Misr al-Fatât (Young Egypt), founded in 1933 by the student Ahmad Husain,

which propagated a program combining Egyptian-Arab nationalism with social reform ("socialism") based on the spirit of Islam. The specific weight of these factors varied considerably over time, oscillating between radical Egyptian nationalism, populist "socialism" and "Islamic socialism", depending very much on the prevailing trend of its time, the spirit of the age so to speak²⁵. The Socialist Labour Party has always endorsed the application of the *shari'a*, interpreting it not so much as a codex of legal provisions as rather the ethic foundation of a new, "authentic" and just (social/socialist) order, viewing Islam primarily as a tool of social reform and national strength in the face of imperialism and Zionism²⁶. In short, it provides a synthesis of central concerns of all three major currents, ranging among the left in the area of socio-economic and foreign policy, the liberals with regard to the political system and the Islamic moderates with regard to Islam and authenticity.

In many ways, the ruling National-Democratic Party offers a striking parallel to the oppositional Socialist Labour Party. In line with the prevailing bureaucratic approach to politics, the NDP serves as a transmission belt of government policy "from above" to the base rather than a political organization channelling demands "from below" to the top. The aim is to integrate the widest spectrum of socio-political groups and interests possible, including the advocates of Arab socialism, economic liberalism and moderate Islam. Being integrative, its program is deliberately non-ideological, though essentially conservative in nature, attempting to preserve all that is "positive" among the "achievements" of the previous eras: national self-determination within a liberal political order ("democratic socialism"), social justice based on Nasserist welfare policy and "productive *infitâh*", national unity and cultural autonomy in the spirit of moderate Islam. Party ranks include a majority of those hoping to profit from the association with the President as well as committed conservatives, reformist Islamists and sympathizers with the Nasserist model.

The survey of central topics of public debate will serve to further illustrate the diversity of opinion — at times confusing, but always alive and real — between the main camps and within their ranks, a diversity and ambiguity often accepted with difficulty only by those involved as well as by outside observers, who often seem to share the same longing for unity, clarity and harmony which is impossible to reconcile with pluralism based on conflicting interest and divergent political conviction.

Themes of Public Debate

Economic policy constitutes one of the few domains where the classic division into left and right is valid and heuristically useful, which seems much less relevant in other spheres such as foreign policy. The controversy turns around the role of the state and the evaluation of *infitâh*²⁷.

The right, the left and the Islamic camp are, however, agreed that social conflict should be contained and resolved peacefully within the "alliance of popular working forces", rejecting the necessity or inevitability of class struggle. With the exception of the underground communist movement, all political forces thus share a reformist attitude to socio-economic policy. The central concept is the rather vague one of social justice, which can be assimilated to "Arab socialism" as well as to an "Islamic order". What varies is the respective weight of state control or intervention and private enterprise respectively. While the left as well as the right argue primarily in terms of structural change, the Islamic movement focuses on "spiritual" factors, that is, social justice through moral reform.

Positions do not differ greatly from those taken in the Nasser era. The attitudes of left, right and Islamic movement to the Open-Door-Policy, cooperation with the superpowers, and peace with Israel are more or less predictable. What has changed, of course, is their respective weight and impact on Egyptian politics, with the balance weighing increasingly in favour of the liberal and the reformist Islamic camps at the expense of the Nasserist and Marxist left. By contrast, there are two spheres where significant changes in the position of major actors can be registered, relating to the form of government and the place of religion in Egyptian state and society. The opposition demands "full democracy" and at the same time calls for the application of the *sharī'a*. For all political forces, the clandestine Islamic and communist groups excepted, "full democracy" implies a multiparty parliamentary system, a concept clearly not derived from "authentic" Arab-Islamic tradition, but imported from western Europe. The application of the *sharī'a*, by contrast, is widely seen not only as a means of reforming individual behaviour and the social order, but also as the quintessential expression of Egyptian authenticity. The combination of both, western-style democracy and the *sharī'a*, which was particularly stressed during the election campaigns of May 1984 and April 1987, is remarkable and deserves closer study.

The universal call for freedom and democracy may be seen as the result of historical experience, in this case the experience of the Nasser period, when all oppositional forces with the exception of the Nasserists themselves were subject to severe repression. Full democracy in the framework of a multiparty parliamentary system takes central place in the programs of the Neo-Wafd, the Liberal and the Socialist Labour Party²⁸. The Marxist and Nasserist left, too, has in its majority turned away from the single party model²⁹.

Even more remarkable is the evolution of "moderate" Islamic thinking. It is not so much the willingness of Islamic activists to participate in parliamentary elections on an individual basis — both Hasan al-Bannâ' and 'Umar at-Tilmisânî had done so (unsuccessfully) in the days of the monarchy — while rejecting the party system (*al-hizbîya*) as such. It is rather their acceptance of a multiparty system as a legitimate form of the *shûrâ*-principle adapted to modern realities³⁰ (an evaluation shared

by the most authoritative spokesmen of official Islam)³¹ and their willingness to cooperate with political parties legally recognized by the Egyptian government in order to gain access to parliament as reflected in the election alliances of 1984-87. They have thus come to support the multiparty parliamentary system established in Egypt, even demanding its extension, under the condition that it be based on the principles of the *sharī'a*. Fundamental questions regarding the relationship of Islam and democracy, or rather: which type of democracy under which type of Islam, remain open, and many doubts persist. According to the most liberal interpreters of Islam, Muslims and non-Muslims are to enjoy full equality in all spheres of life (difficult to reconcile with Islamic *fiqh* as commonly applied), and all political forces to be guaranteed the right of free expression and organization — always provided that they do not violate Islam. The "atheist" communists, Marxists and possibly even the Nasserists would thus automatically be excluded from political participation or even free expression of their views. Political debate would be restricted to matters of detail and implementation without touching the foundations of Islam and the "Islamic order". A varying number of topics and subjects could be excluded from debate as contrary to the *sharī'a* or the essence and spirit of Islam.

Among the opposition forces advocating "full democracy" inspired by western models, the Egyptian left represented in the Tajammu' and the Socialist Labour Party, and the liberals active within the Neo-Wafd, the Liberal Party or as independents appear most convincing. In stating their cause, they do not refer to Islamic tradition, but to western, i.e. non-Islamic (though not necessarily: anti-Islamic) norms and values. The Nasserists and the Islamic moderates, being recent converts to the ideals of liberal parliamentary democracy, meet with considerable scepticism. The past has not shown them as credible advocates and practitioners of liberal democracy. Unity in the demand for democracy might, therefore, be limited to the present stage, when all those backing it are in the minority and have only to gain from securing democratic rights and greater chances of political expression and organization.

The ascendancy of political Islam in present-day Egypt shows most clearly in the universal call — shared by all organized political forces from the Nasserists and Marxists to the liberals and conservatives — to have the *sharī'a* applied as the principal source of legislation (*masdar ra'isī*) in conformity with article 2 of the Constitution of 1971 as amended in 1979. At closer analysis, substantial differences emerge as to how the *sharī'a* is to be interpreted and implemented in contemporary Egyptian society, separating the Islamic camp proper from the other political forces. The liberals, leftists and quite a number of "moderate" Islamists are less concerned with the codified legal aspects of the *sharī'a* such as elaborated in *fiqh* regarding personal status, commercial and criminal law than with its "spirit" — as interpreted in the light of modern experience and exigencies. The application of the *sharī'a* is meant to make life a "good life", incorruptible and moral on an individual

level, and just and equal on the societal one. The *shari'a* appears essentially as a program of reforming, or literally of "cleansing", individual morals and the social order, both made all the more imperative by the signs of moral decadence, corruption and growing inequality under the impact of *infitâh*. The instrumentalist approach to Islam/the *shari'a* inherent in this view shows most clearly among the left, closely resembling earlier attempts to present (Arab) socialism as the authentic expression of the spiritual values of the Egyptian people and the ethical principles of "true" Islam³². The Tajammu', the Nasserists and the Socialist Labour Party essentially view Islam, and hope to use it, as an instrument to mobilize the masses against foreign domination, cultural alienation, oppression, ignorance and social injustice, all of them caused by, or serving the interests of, imperialism and Zionism, that is the United States and Israel. While emphasizing the positive force of religion, they all stress the principles of civic equality irrespective of religion, sex, race or colour, and of national unity, underlining the contribution of the Copts to Egyptian culture and society³³.

The differing concepts appear clearly as soon as the discussion no longer turns around the "spirit of the *shari'a*" as adapted to the "spirit of the age", but rather on the implementation of its legal provisions, that is, as soon as the *shari'a* is actually treated as a legal corpus, though one to be further developed in the light of modern experience. Public debate has, by and large, focused on personal status law affecting in particular the status of women in Egyptian society and the introduction of Islamic criminal law. In the discussion about family and criminal law, the principle emerged to enforce the "spirit of Islam" — an Islam seen as essentially liberal, tolerant, adapted to present-day problems and realities — and, if necessary, to give priority to the common weal (*maslaha*) rather than the strict rules of Islamic law³⁴. In the field of criminal law, controversy focuses on the application of the *hudûd*, the coranic sanctions of a limited number of offenses (theft, robbery, adultery, false accusation of adultery as well as drinking alcohol and apostasy). The basic question is whether the introduction of the *hudûd* should initiate the process of applying the *shari'a*, or whether it should, on the contrary, come at its end. Those opposed to their immediate introduction usually argue that the socio-economic conditions required are not yet given, rejecting the application of Islamic criminal law in a society not yet imbued with its spirit. The left and the liberals view it as a potential threat to two fundamental goals: economic development as a prerequisite of social justice and the well-being of the nation/*umma* (*maslaha*), and national unity among Muslims and Copts as a major element of domestic stability and national identity. The — potentially harmful — effect on the "national unity" of Muslims and Copts should the *shari'a* and its criminal law be implemented immediately and without full preparation is widely discussed. What makes the debate so remarkable is that the critics of full and immediate Islamization in the legal field use the very argument its advocates base themselves on: authen-

ticity. The Islamic movement is, as it were, fought on its own ground, and with its own weapons.

There are, nonetheless, few open advocates of secularism. The "old" Wafd had never explicitly espoused the principle of laicism or secularism. But its traditional slogan, "Religion for God and the homeland for all" (*ad-dîn lil-lâh wa-l-watan lil-jamî*'), virtually precluded the possibility of introducing Islamic law. The Neo-Wafd, by contrast, tried to adapt to the religious upsurge of the seventies and eighties without, however, losing its special appeal to the liberal nationalists and the Copts. In its party program of 1977 as well as in a communiqué issued in March 1984, the Neo-Wafd formally endorsed the application of the principles of the *sharî'a* as the primary (though not the unique) source of Egyptian legislation. Resorting to the position of the Muslim Brothers with whom this communiqué had been coordinated, it also rejected the concept of establishing a "religious state" (*dawla dîniya*)³⁵. Yet its position remained ambiguous: The Muslim Brotherhood defines as a "religious state" a state ruled and dominated by the clergy only, as best embodied in medieval papacy. As there is in Sunni Islam no clergy acting as a spiritual link between God and the believer, there can, according to this definition, be no religious state in Islam³⁶. Islamic reformists including the Muslim Brotherhood and spokesmen of official Islam as well as radical underground forces such as "al-jihâd" reject Ayatollâh Rûhallâh Khumaynî's concept of *velâyat-e faqîh* (the guardianship of the legal expert)³⁷ and the constitution of the Islamic Republic of Iran as un-Islamic — though they do so for very different reasons³⁸. The fundamental issue of the place of religion in Egyptian politics and society thus remains unresolved: In the case of Islam, the relevant question is not so much whether or not the *ahl al-'aqd wa-l-hall*, who in certain respects come close to forming an Islamic clergy, should rule the Islamic republic, but whether religious law as interpreted by them should be the main or unique source of legislation, giving Islamic scholars and legal experts a preeminent place in Egyptian politics and society.

The notions of political pluralism and democracy, though clearly derived from European, not "authentic" Arab-Islamic tradition, and to a certain extent discredited by their association with corrupt practices under the monarchy, are no longer alien to national political culture — at least on the elite level considered here. The political forces active in contemporary Egypt are rooted in a historical tradition which in most cases reaches far beyond the Nasser era, providing them with a higher degree of autonomy and legitimacy than if they were the simple creatures of presidential *fiat*. The Neo-Wafd and the Muslim Brotherhood have never been integrated into the single party and hence have not been tainted by close association with the regime. Since the 1970's, the Islamic movement has replaced the Pan-Arab socialist left as the dominant political force both in terms of intellectual impact and organization. It has the strongest roots in local culture, no matter

whether the latter is defined primarily on nationalist, Arab or religious lines, or a combination of all. It is unrestricted to any particular social stratum, appealing to the urban as well as the rural population. Considerable differences emerge as soon as the social composition and program of the various parts of the Islamic movement are considered; but its different and often conflicting components taken together the Islamic movement remains dominant. The attempts made by left and right alike, which were previously seen as factually moving in the direction of (unavowed) secularism, to present their objectives in the idiom and symbolism of Islam, and thereby to gain added support and legitimacy, testify to the political role of religion even in a country with so highly differentiated a political culture as Egypt.

Yet, if one turns to the content of public debate, the effort to adapt and assimilate is not restricted to the Marxist and Nasserist left and the liberal-conservative centre-right. The legalistic, reformist Islamic movement has always adopted, and adapted to, central elements of rivalling ideologies in defining the precise form and content of the "Islamic order" as appropriate to modern needs, and hence subject to historical change, which cannot be deducted *in toto* from the idealized era of the Prophet, his associates and the four well-guided caliphs (*as-salaf as-sâlih*). In Egypt as elsewhere in the Islamic world, the turn to the "authentic" Islamic heritage is in actual fact not just a return; it also involves a significant amount of reinterpretation (*ijtihâd*) and innovation, part of it adopted from outside. In the fifties it had been undertaken in order to demonstrate that Islam was compatible with, and indeed the spiritual source of (Arab) socialism. Since then, the centre of gravity has shifted from Nasserist Arab socialism to economic and political liberalism in the western mold. Reformist scholars should have no trouble proving that Islam, if interpreted "correctly", is fully compatible with this order, too. But now it is the liberals and leftists who have to justify their concepts in terms of Islam rather than *vice versa*. What remains to be studied in the present phase of Islamic ascendancy is, as always, the interaction of rivalling political and intellectual currents, regarding the Islamic one as both an active and a passive partner in the process.

Department of Middle Eastern Studies, Hamburg University.

NOTES

1. See e.g. Dekmejian, R. Hrair, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives", in *The Middle East Journal* (MEJ), Vol. 34 (Winter 1980), pp. 1-12; Piscatori, James P. (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983; further Hudson Michael, *Arab Politics, The Search for Legitimacy*, New Haven/London 1977.

2. Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962.

3. For a good illustration see the introduction by the Egyptian historian Tāriq al-Bishrī to the new edition of his study *al-haraka as-siyāsiya fi misr*, 1945-1952, Cairo 1983, pp. 23-60 (also in *Peuples Méditerranéens*, No. 21, Oct.-Déc. 1982, pp. 23-30) as well as Hanafi Hassan, "Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire. Une analyse théorique des changements sociaux", in *Peuples Méditerranéens*, No 21 (Oct.-Déc. 1982), pp. 3-13.
4. See e.g. Khālid Shawqī, *muhākamat' fir awn. khabāyā muhākamat qatlat as-Sādāt*, Cairo 1986; Hamūda, 'Adil, *qanābil wamasāhif, qissat tanzīm, al-jihād*, Cairo 1986.
5. Cf. Krämer Gudrun, *Ägypten unter Mubarak: Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden 1986; Hinnebusch Raymond A., *Egyptian politics under Sādāt. The post-populist development of an authoritarian-modernizing state*, Cambridge 1985; Pawelka Peter, *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Ägypten*, Heidelberg 1985; and several studies edited by 'Alī al-Dīn Hilāl ad Dasūqī, notably *at-tatawwur ad-dimūqrātī fi misr*, Cairo 1986.
6. Cf. Moore Clement H., "Authoritarian Politics in Unincorporated Society: The Case of Nasser's Egypt", in *Comparative Politics*, Vol. 6 (1974), pp. 193-218; Ayubī Nazih N.M., *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt*, London 1980; Springborg Robert, *Family, Power, and Politics in Egypt*. Sayed Bey Marei - His Clan, Clients, and Cohorts, Philadelphia, 1982.
7. *Al-hizb ash-shuyū' ī al-misrī, sittūn 'āmman min nidāl ash-shuyū' īyīn al-misrīyīn*, s.l., s.d.; *barnāmij hizb ash-shuyū' ī al-misrī*, Cairo 1981.
8. On the Nasserist movement see Rif'at Kamāl, *nāsirīyūn? na'am*, Cairo 1984; Salīm Jamāl, *an-nāsiriya al-jadida*, Cairo 1987; *Sawt al-Arab*, 19.4.1987; "Nasserist platform in the elections of April 1987", *ibid.*, 29.3. and 5.4.1987.
9. According to its assistant secretary general, Rif'at as-Sa'id, the Tajammu' had, by the summer of 1985, regained a strength of about 170 000 registered members; *al-Ahālī*, after being readmitted in June 1982, had a circulation of about 130 000 copies; *Rūz al-Yūsuf*, 7.10.1985.
10. El Koshēri Mahfouz Afaf, *Socialisme et Pouvoir en Egypte*, Paris, 1972, pp. 90-127. For the Tajammu' see its party program: *hizb at-tajammu' al-watani at-taqaddumi al-wahdawī, al-barnāmij as-siyāsi al-amm*, Cairo, 1980; as well as its election platforms of 1984 ("li-inqādh misr", in *at-Tal'a*, May 1984, pp. 107-124), and 1987 (*al-barnāmij al-intikhābī li-majlis ash-sha'b*, Cairo, April 1987). For the independent Nasserists see *Sawt al-Arab*, 29.3. and 5.4.1987. For the Communist Party see above, note 7.
11. For the elections of 1976 see Cooper Mark N., *The Transformation of Egypt*, London/Canberra, 1982, pp. 204-234; for 1984, the study edited by 'Alī ad-Dīn Hilāl, *intikhābāt majlis ash-sha'b 1984, dirāsa wa-tahlīl*, Cairo 1986; for 1987 Krämer Gudrun, *Die Wahl zum ägyptischen Abgeordnetenhaus vom April 1987*, Ebenhausen, May 1987 (SWP-AZ 2526).
12. Cf. e.g. the "dialogue" with Islamic activists in *Sawt al-'Arab*, spring 1987.
13. Cf. Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London, 1962; Safran Nadav, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Ma. 1961; al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi, *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936*, Berkeley/Los Angeles, 1977.
14. Cf. Ziadeh Farhat, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford 1968; as-Sayyid, Mustafā Ahmad Kāmil, *al-mujtama' wa-s-siyāsa fi misr. dawr jamā'āt al-masālih fi n-nizām as-siyāsi al-misrī*, Cairo 1983; 'Abd al-Mun' im Ahmad Fāris, *ad-dawr as-siyāsi li-niqābat al-muhāmin*, 1912-1981, Cairo s.d.
15. For the old and the Neo-Wafd Party cf. Deeb Marius, *Party Politics in Egypt: the Wafd & its Rivals, 1919-1939*, London 1979; Reid Donald M., "The Return of the Egyptian Wafd", in *International Journal of African Historical Studies*, Vol. 12 (1979), pp. 389-415; Hinnebusch Raymond A., "The Reemergence of the Wafd Party: Glimpses of the Liberal Opposition in Egypt", in *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, Vol. 16 (March 1984), pp. 99-121.
16. Fu'ād Sirāj ad-Dīn, *li-mādha al-hizb al-jadīd?*, Cairo, 23 August 1977 and *idem*, *misr wa-l-wafd*, Cairo, 23 August 1983.
17. For 1984, see Hilāl, *intikhābāt*; Marwīnī Zuhair, *al-lādūdān, al-wafd wa-l-ikhwān*, Cairo, 1984 and Krämer, *Ägypten unter Mubarak*, pp. 77-88; for 1977 *idem*, *Die Wahl zum ägyptischen Abgeordnetenhaus vom April 1987*.

Change of paradigm

18. Cf. Jankowski James P., "Nationalism in Twentieth Century Egypt", in *Middle East Review*, Fall 1979, pp. 37-48.

19. On the following see e.g. Kepel Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1984; 'Abd al-Fattāh Nabīl, *al-mashaf wa-s-saif. sirā ad-dīn wa-d-dawla fī misr*, Cairo 1984.

20. In addition to the studies cited above see Mitchell Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969; Carré Olivier / Michaud Gérard, *Les frères musulmans, Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris 1983; Ibrahim Saad Eddin, "Ar. Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", in *Arab Studies Quarterly*, Vol. 4 (Spring 1982), pp. 75-93.

21. For their joint election platform see *al-Ahrār*, 23.3.1987 and *ash-Sha'b*, 17. and 31.3.1987.

22. Al-Bahnasāwī, Salīm 'Alī, *al-hukm wa-qadiyat takfīr al-muslim*, Cairo 1977; Sivan Emmanuel, *Radical Islam. Medieval Theory and Modern Politics*, New Haven/London 1985; Jansen, J.J.G., "The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of 'The Forgotten Duty' analysed", in *Die Welt des Islams*, Vol. 25 (1985), pp. 1-30; Peters Rudolph, "The Political Relevance of the Doctrine of Jihad in Sadat's Egypt", in Ingram, E. (ed.), *National and International Politics in the Middle East. Essays in Honour of Elie Kedourie*, London, 1986, pp. 252-271.

23. See e.g. Ibrahim Saad Eddin (ed.), "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", in *IJMES*, Vol. 12 (Dec. 1980), pp. 423-453 for "at-takfīr wa-l-hijra"; Ansari Hamied N., *The Islamic Militants in Egyptian Politics*, *ibid.*, Vol. 16 (March 1984), pp. 123-144 and *al-Ahrām*, 7.3. and 9.5.1982 on "al-jihād"; also Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, pp. 207-212.

24. See above, notes 11 and 17; for the pre-revolutionary era Kupferschmidt, Uri M., "The Muslim Brothers and the Egyptian Village", in *Asian and African Studies* (Haifa), Vol. 16 (March 1982), pp. 157-170.

25. Jankowski James P., *Egypt's Young Rebels. "Young Egypt": 1933-1952*, Stanford, 1975 and as-Sa'id, Riḥ'at, *Ahmad Husain. kalimāt wa-mawāqif*, Cairo, 1979; the theme of continuity in: *ash-Sha'b*, 25.10 and 1.11.1983; introduction to party program, *barnāmij hizb al-amal al-ishtirākī*, Cairo s.d.

26. *Ibid.*, pp. 5, 8, 25; election platform of 1984 in *at-Talī'a*, May 1984, pp. 144-153.

27. See party programs; election platforms of 1984 in *at-Talī'a*, May 1984, pp. 106-164 and *al-Ahrām al-Iqtisādī*, 14.11 and 12.12.1983, 21.5.1984; for 1987 see *al-Ahrār*, 23.3.1987.

28. Apart from the party programs see the resolutions of the lajnat al-quwā al-wataniya lid-difā' 'an ad-dimuqrātiya, in: *al-Ahālī*, 12., 19. and 26.10.1983; and the mass meeting of opposition forces of 5 February 1987, in *ash-Sharq al-Awsat*, 12.2.1987.

29. Tajammu' program, pp. 8, 46f, 79 and 179-194; for the Nasserists Riḥ'at, *nāsiriyyūn?*, pp. 7-19, 29-47 and *Rūz al-Yūsuf*, 1.4.1985.

30. See Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 109-112, 118 and 232-261; *ash-Sharq al-Awsat*, 26.7.1984, 18.2. and 4.5.1985.

31. See the colloquium held by al-Ahrām in the summer of 1985 in *al-Ahrām*, 2. and 9.8., 7.9.1985; also Enayat Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982, pp. 87-139.

32. For the Nasserist period see Carré Olivier, *La Légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris 1979; see e.g. Muhyī ad-Dīn Khālīd, *ad-dīn wa-l-ishtirākīya*, Cairo s.d.

33. Tajammu' program, pp. 82 and 197-202; SLP program, pp. 5, 8 and 25; for the Nasserists *ash-Sha'b*, 1.5.1984; *al-Ahrār*, 17.5.1984 and *Sawt al-Arab*, 29.3. and 4.5.1987.

34. Cilardo Agostino, "The Evolution of Muslim Family Law in Egypt", in *Oriente Moderno*, N.S., Vol. 4 (April-June 1985), pp. 67-124; for a fundamentalist critique of the new law see al-'Attār, 'Abd an-Nāsir Tawfīq, *al-usra wa-qānūn al-ahwāl ash-shakhsiyya raqm 100 sanat 1985*, Cairo, 1985.

35. Party program, pp. 6f, 11 and 38; *ash-Sharq al-Awsat*, 12.3.1984; *al-Wafd*, 29.3.1984.

36. See e.g. Umar at-Tilmisānī, *al-hukūma ad-dīniyya*, Cairo 1985; Ma'mūn al-Hudaibī, in *al-Jumhūriya*, 23.4.1987; Mustafā Mashhūr, in *al-Ahrār*, 13.4.1987.

37. Enayat Hamid, "Iran: Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Juris-consult' ", in Piscatori James P. (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, 1983, pp. 160-180.

38. For the Muslim Brothers see e.g. 'Umar at-Tilmisānī in *al-Ahrār*, 7.11.1983; Hāmid Abū n-Nasr in *ash-Sha'b*, 6.4.1987 or al-Jumhūrīya, 9.4.1987; election platform in *ash-Sha'b*, 17.3.1987; for official Islam see *al-Ahrām*, 2.8.1985. For the militants Steppat Fritz, "Islamisch-fundamentalistische Kritik an der Staatskonzeption der islamischen Revolution in Iran", in Roemer, Hans R. / Noth, Albrecht (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum Siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, pp. 443-452; and Sawt al-'Arab, 22.3.1987. See also Matthee Rudi, "The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution", in Cole Stuart R.I. /Keddie Nikki R. (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven/London 1986, pp. 247-274.

ISLAM, ISLAMISME ET DEMOCRATIE : RECOMPOSITION DU CHAMP POLITIQUE *

Alain ROUSSILLON

« Mais comment une idéologie tellement implantée dans les masses pourrait-elle se soustraire à l'évolution ou même à la révolution ?

— En cela qu'elle est une idéologie, et fixée depuis des siècles, et non pas science se renouvelant avec son objet et son sujet collectif [répond l'ingénieur].

— Vous n'en êtes plus, j'espère, à la boutade sur l'opium du peuple ?

— Nous avons, nous autres, sous-estimé l'implantation de l'islam. Vous savez, j'ai été longtemps au pénitencier d'Abou Za'bel avec les Frères musulmans. On a beaucoup discuté...

— Alors, une plate-forme commune ?

— Non certes. Pour qui nous prenez-vous ? Mais s'il n'y a pas encore d'islam progressiste, il peut y avoir un progressisme islamisant, et c'est lui qu'il faut aider. Mais nous sommes loin du compte. Ecoutez-les. »

J. Berque, *L'islam au défi*, Paris, 1980, p. 92.

« Pas de liberté pour les ennemis de la liberté », Saint-Just.

Le 11 juin 1985, le général Ahmad Rushdi, ministre de l'Intérieur à poigne de Husni Mubarak, interdisait la « marche verte » sur le palais d'Abdine, siège de la présidence de la République, que menaçait d'organiser le shaykh Hâfiz Salâma, imam de la mosquée al-Nûr et l'un des porte-parole de ce qu'il est convenu de désigner comme les « associations

* La présente étude a été réalisée avant les élections législatives d'avril 1987, qui ont vu l'éclatement de l'alliance entre le Wafd et les Frères musulmans et l'entrée de ces derniers dans une coalition avec le Parti du travail et le Parti libéral. Dans la mesure où la façon dont se sont déroulées ces élections me semble confirmer les hypothèses qui sont ici les miennes, j'ai estimé possible de la publier en l'état et renvoie le lecteur au dossier sur ces élections publié dans la *Revue de la presse égyptienne*, CEDEJ, n° 26, 1-1987.

islamistes » (*al-jamâ'ât al-islâmiya*), si la loi islamique (*sharî'a*) n'était pas intégralement appliquée en Egypte avant la fin du mois de Ramadan de cette même année. Dans le même mouvement, le ministre en profitait pour annoncer la prise de contrôle par le ministère des Waqfs de toutes les mosquées « privées » d'Egypte, à commencer par celles qui servaient de point de ralliement aux militants « islamistes », ainsi que l'interdiction des autocollants d'inspiration religieuse (musulmane ou chrétienne) dont s'ornaient depuis quelques temps les pare-brise des voitures dans une sorte de surenchère provocatrice qui menaçait de mal tourner, des rumeurs faisant état de la destruction après une certaine date des véhicules non dûment estampillés « islamiques » ayant commencé à circuler.

Dans un article publié le 6-7-1985 par le quotidien *al-Ahram*, le romancier et essayiste de renom Abd al-Rahmân al-Sharqâwi, prenant prétexte des dangers que l'agitation islamiste, révélée au grand jour par la « marche verte », faisait courir au pays, lançait un appel à la constitution d'un front patriotique ou de salut public (*jabha wataniya*) rassemblant

« ... les partis politiques et les intellectuels, les représentants des forces populaires de toutes les tendances et de toutes les orientations, les chrétiens et les musulmans, les hommes et les femmes, pour sauver la nation, pour se sauver eux-mêmes et sauver leurs enfants du spectre de la sédition (*fitna*) qui menace de tout emporter et de ne laisser sur son passage que des ruines fumantes. »

Le paradoxe est que les deux « événements » ici singularisés peuvent apparaître, *a posteriori*, plus justement comme des « non-événements » : la « marche verte » n'a, de fait, pas eu lieu et le défi du shaykh Salâma relevé par le pouvoir, ne produit aucun autre effet que de souligner un peu plus la ligne de démarcation entre ce que celui-ci tolère et ce qu'il ne peut accepter. Les mosquées « islamistes » seront investies sans coup férir ou presque par les représentants du ministère des Waqfs et les autocollants disparaîtront des pare-brise à la première injonction. Le pouvoir se donnera même les gants de n'appréhender le shaykh Salâma que trois semaines après l'expiration de son ultimatum, à l'occasion de manifestations à Alexandrie. De la même façon, le plaidoyer de Sharqâwi en faveur de l'union sacrée contre l'extrémisme religieux, qui a pu paraître un temps avoir l'aval du chef de l'Etat lui-même et qui a déclenché l'un de ces débats au vitriol dont le Landernau politicien égyptien a le secret, n'a eu d'autre résultat que d'accuser de façon encore plus crue l'absence de consensus entre les forces en présence sur les principaux enjeux de la politique égyptienne (relations avec Israël et les Etats-Unis, priorités économiques et sociales, rôle de l'islam,...) ainsi que les limites et les blocages que la mainmise du Parti national démocratique (PND) au pouvoir sur tous les rouages politiques et administratifs impose à l'« expérience démocratique » égyptienne.

Pourtant, et c'est à ce titre qu'ils méritent de faire figure d'« événements », la marche verte du shaykh Salâma et l'appel de Sharqâwi marquent la véritable émergence des « associations islamistes » dans le débat politique égyptien. Non certes que ces groupes n'aient déjà occupé la une de la presse et suscité commentaires et analyses à l'occasion de chacune des confrontations qui les ont opposés à l'Etat depuis la fin des années soixante-dix. Mais l'ensemble des discours tenus sur eux visait précisément à les nier comme agents possibles du champ politique, quand ce n'était pas tout simplement à les nier comme manifestation proprement égyptienne, en dénonçant derrière leur activisme la main de l'étranger. Gilles Kepel a montré¹ qu'au cours de cette période deux discours sont en compétition pour dire le sens du phénomène « islamiste », qui tous deux visent à sa marginalisation et à sa répression : celui de l'armée qui prononce une pure et simple criminalisation des « agissements » des islamistes, celui de l'Azhar qui déclare nul et non avenu l'*ijtihad* de ceux en qui elle dénonce de modernes Kharijites. A partir du début de l'été 1985, avec une soudaineté qui vaut d'être soulignée, ces groupes se retrouvent au centre d'une série de discours et de prises de position qui visent tout à la fois à les identifier et à mettre en évidence les menaces et les potentialités qu'ils représentent pour les forces politiques en présence. Ce ne sont pas tant les contenus des discours qui changent que le statut des « islamistes » dans le discours tenu sur eux : il ne s'agit plus — seulement — d'organiser leur répression mais surtout d'énoncer le sens de leur présence agissante dans le devenir de la société égyptienne. Non plus prononcer leur exclusion du champ de la politique mais précisément définir les conditions de leur possible insertion dans ce champ. Présents-absents du jeu politique dont ils perturbent le cours et dont ils révèlent les limites et les dysfonctionnements, les « islamistes » apparaissent comme les « analyseurs » de son fonctionnement global.

Le débat sur les groupes islamistes, et c'est à ce titre qu'il m'intéressera ici, constitue une sorte de « dramatisation » de la façon dont se pose, de manière spécifique, en Egypte, la question de la démocratie ou du retour à la démocratie : non pas tant l'extension du champ des pratiques démocratiques que les conditions dans lesquelles un certain nombre de courants politico-intellectuels qui ont été exclus du champ politique par Nasser — le courant islamique —, puis par Sadate — les nassériens et les marxistes — peuvent y être réintroduits. En « nommant » le phénomène islamiste, les différents locuteurs qui interviennent dans ce débat — intellectuels, partis, organisation — se prononcent sur la question de fond du statut politique du religieux et du statut religieux du politique, qui constitue l'horizon problématique du débat sur la démocratie. L'identification des groupes islamistes fournit ici la grille à partir de laquelle ils codent/déchiffrent leur relation avec l'Etat et avec l'ensemble des forces en présence. Est en jeu la topologie du champ politique en Egypte en même temps que l'identité des acteurs qui sont légitimement fondés à y intervenir.

Dans la logique de ces remarques, mon hypothèse est qu'on peut voir dans l'appel de Sharqâwi et dans le débat de grande ampleur sur le « phénomène islamiste » auquel il donne le signal, l'amorce d'une riposte des différents protagonistes de la scène politico-intellectuelle égyptienne au défi dont ils sont l'objet, depuis le début des années soixante-dix, de la part des *jamâ'ât islâmiya*. Distinguant des intellectuels « de statut » — les oulémas, d'une part, l'intelligentsia moderniste, de l'autre —, et des intellectuels « auto-proclamés », « organiques » — les islamistes —, Gilles Kepel fait l'hypothèse que les succès de ces derniers traduisent l'échec de ces deux catégories de « clercs » sur lesquels l'Etat a tenté de s'appuyer pour assurer son emprise sur la société à fournir à celui-ci une légitimation crédible et efficace de son action. D'une part, l'intelligentsia moderniste, tirant sa légitimité de l'« ordre traduit » — c'est-à-dire de sa capacité à se faire l'interprète et l'intermédiaire de la modernité occidentale —, se trouve en porte-à-faux avec le patrimoine religieux et ceux qui le gèrent, les oulémas, et échoue à se faire reconnaître comme porte-parole par la société civile sans pour autant parvenir à imposer son rôle de « conseillère du Prince » au pouvoir politique ; de l'autre, les oulémas, privés de leur autonomie matérielle par l'Etat nassérien et réduits au rang de « porte-parole serviles de l'idéologie du régime vers les couches de la population que ne pouvait atteindre la phraséologie élaborée par l'intelligentsia »², se sont vus contester, au nom de cet ordre lui-même, le monopole qu'ils revendiquent sur l'« ordre transcendantal ». Le point crucial est que cette contre-attaque de ceux que Kepel désigne comme les « intellectuels de statut » contre les militants islamistes se traduit par une sorte de « brouillage » généralisé des systèmes de légitimation qui tend à remettre en question l'assimilation qu'il opère entre, d'une part, l'intelligentsia « moderniste » et l'« ordre traduit », et, de l'autre, les oulémas et l'« ordre transcendantal » : des marxistes-léninistes se découvrent partisans de l'application de la *shari'a*, la science des docteurs sert à légitimer les transferts de technologie et cautionne le libéralisme le plus sauvage, les laïcistes les mieux avérés exhortent les oulémas à faire leur travail tandis que la démocratie parlementaire se pare de la caution des compagnons du Prophète. En d'autres termes, le débat sur les islamistes opère une redistribution généralisée des différents « biens de salut » ayant cours dans la société égyptienne qui met de façon particulièrement crue en évidence les « bricolages » idéologiques grâce auxquels les différents protagonistes de la scène politico-intellectuelle entreprennent de dépasser les limitations des systèmes de légitimation sur lesquels ils s'appuient pour revendiquer le monopole de la gestion des valeurs centrales de la société.

Plutôt que de passer en revue les prises de positions des différents partis politiques ou organisations qui se sont exprimées sur les groupes islamistes, je tenterai tout d'abord de mettre en évidence la façon dont elles se différencient par rapport à trois questions fondamentales autour desquelles se structure le débat dont ceux-ci sont l'objet :

— Dans quelle causalité s'opère leur émergence ?

— Quelles sont les implications de leur existence pour l'« ordre » dominant ?

— Comment l'Etat doit-il « gérer » le phénomène ?

Il s'agira ensuite d'analyser dans quelle mesure les regroupements et les antagonismes « objectifs » que dévoilent les réponses apportées à ces questions sont ou non susceptibles de modifier de façon significative la structure du champ politico-intellectuel en Egypte en tentant de mettre en évidence les conséquences pour le fonctionnement du système d'une intégration effective du courant islamique dans le jeu politique « officiel ».

LES JAMA'AT ISLAMIYA : ENFANTS NATURELS OU ENFANTS PERDUS DE L'INFITAH ?

Ce qui fait de l'ensemble des discours tenus sur les groupes islamistes un débat³ c'est, au-delà de la diversité des points de vue et des prises de position qui s'expriment, de prendre place dans un même horizon de rationalité et de se situer par rapport à des questionnements communs. Le point de départ de l'ensemble des protagonistes est ici la distinction que tous, sans exception, opèrent entre, d'une part, une religiosité « saine », positive, en quelque sorte « consubstantielle » à la majorité de la population égyptienne et qui se manifeste de façon particulière au sein de la jeunesse dont elle traduit la pureté native et l'intégrité inentamée, et, d'autre part, les surenchères « extrémistes » qui pervertissent cette religiosité fondamentale et la détournent de ses objectifs. Schématiquement, cette distinction entre un « islam de base », fond commun permanent de la socialité égyptienne, et ses réalisations extrêmes ou extrémistes renvoie à deux questions fondamentales par lesquelles l'émergence des groupes islamistes tout comme les objectifs qu'ils s'assignent « interpellent » les régimes successifs issus de la révolution de 1952 :

— L'émergence des *jamâ'ât* est-elle imputable à la complaisance que l'Etat — de Farûq qui rêva d'être calife au « président-croyant », Anouar al-Sadate — manifeste à l'égard de l'islam politique, ou, au contraire, à la répression sans pitié que ce même Etat fait subir aux groupes qui l'incarnent — l'assassinat de Hasan al-Banna répondant à celui de Nuqrâ-shî, Nasser soumettant les Frères aux « épreuves » de 1954 et 1966, Sadate jettant en prison le shaykh Talmasâni et passant à l'offensive contre les *jamâ'ât* ?

— Cette émergence est-elle due à trop de « modernisation » — trop d'Occident, dont le laïcisme lui-même se présente comme une sorte d'exaspération —, ou, à l'inverse, est-elle le résultat de pas assez de modernité ou de trop d'incohérence dans son appropriation ? En d'autres termes, la montée d'une opposition fondée sur la dimension religieuse de l'identité égyptienne est-elle le résultat des menaces que les options géopolitiques et économiques du régime égyptien font peser sur cette

identité, ou faut-il y voir la résurgence réactionnaire de traditionalismes avec lesquels la modernisation a eu le tort de chercher à composer ?

La relation entre la résurgence en Egypte d'un islam militant, qualifié d'« extrémiste » (*mutatarrif*), et les options géopolitiques, économiques, sociales du régime de Sadate apparaît d'autant plus « aporrique » que les réponses, non nécessairement exclusives, apportées à ces questions dessinent deux identifications de l'extrémisme islamiste à la fois contradictoires et entre lesquelles il apparaît impossible de trancher : d'une part, les militants islamistes sont présentés comme l'incarnation « sociologique » des victimes de la politique économique sadatienne, les classes moyennes — professions libérales, intellectuels, cadres, agents de l'Etat... — laminées par le libéralisme sauvage imposé à l'Egypte par sa classe dominante et par ses alliances internationales ; de l'autre, ils apparaissent comme les agents et les porte-parole idéologiques des profiteurs les plus éhontés de l'ouverture économique — spéculateurs, trafiquants de devises, artisans ou techniciens indûment enrichis en profitant des pénuries de main-d'œuvre... —, soutenus en sous-main par les monarchies pétrolières.

La façon dont s'articulent les réponses fournies à ces deux niveaux de questionnement détermine une série de partages entre les positions en présence dont la caractéristique la plus immédiate est de ne pas recouper les clivages habituellement mis en valeur par les analystes du champ politico-intellectuel égyptien — gauche/droite, modernistes/traditionalistes, laïcs/religieux, partisans du pouvoir/opposants... Plus précisément, la nécessité de prendre position par rapport à l'activisme des *jamâ'ât islâmiya* fait passer les lignes de clivage à l'intérieur même de ces différents « camps », au sein desquels les considérations « tactiques » — capacité mobilisatrice de la religion, recherche d'alliances... — le disputent aux objectifs affichés de l'action politique.

Politiser la religion ou spiritualiser la politique ?

Je désignerai ici comme « néo-fondamentalistes » un ensemble de courants qui ont en commun de déduire de la montée en puissance et en dangerosité d'un islam « extrémiste » l'urgence d'en revenir à une conception véritablement « islamique » de la société. Fondamentaliste, cette série de positions l'est en ceci que ceux qui les tiennent ont en commun de se situer sur un terrain qui est celui du débat sur l'application de la *shar'i'a*, débat dont l'enjeu demeure, comme au cours des dernières années du XIX^e siècle et des premières du XX^e siècle, l'appropriation d'une modernité exogène qu'il s'agit d'adapter aux exigences de la fidélité religieuse, conçues de façon plus ou moins rigides et englobantes. Plus que les réponses qu'on y apporte, c'est la permanence de ce questionnement qui me paraît l'élément significatif : il s'agit, d'une part, de dire le pourquoi de la faiblesse actuelle de l'islam et, d'autre part, de définir les critères permettant d'opérer

le « tri » au sein de l'envahissante modernité occidentale pour en répudier les éléments incompatibles avec l'islamité de la société. Quant à ce qui fait le caractère « néo » de cette problématique, par opposition à celle d'un Rashîd Rida ou des Frères musulmans « historiques », c'est de mettre ceux qui s'en réclament en situation d'avoir à choisir entre plusieurs « lectures » de ce que doit signifier, politiquement, mais aussi aux plans économique et social, l'« islamité » de la société. Schématiquement, on peut dire que les choses étaient restées assez simples jusqu'à la fin des années soixante : à rebours des « provocations » du kémalisme ou du bourguibisme, Nasser s'est toujours soigneusement gardé de remettre en cause ce qui apparaît, en définitive, comme le véritable « pilier » de la religion — le statut personnel et la morale domestique — et l'enjeu du conflit qui opposa son régime à l'association de Hasan al-Banna portait beaucoup plus sur le rôle que la révolution acceptait ou n'acceptait pas de reconnaître aux Frères dans la guidance morale et spirituelle de la société que sur l'application ou non de la *shari'a* islamique⁴. Le mouvement fondé par Hasan al-Banna a, en fait, donné deux lectures successives du slogan *al-islâm dîn wa dawla* (l'islam est religion et Etat) : jusqu'à la première grande « épreuve », en 1954, il désignait plutôt une division bien comprise des rôles entre l'Etat en charge de la gestion effective, au jour le jour, de la société, et les Frères, qui revendiquaient le contrôle des valeurs légitimant cette gestion — *al-dîn lil-lkhwân al-dawla li-Abd al-Nâsir* (« la religion aux Frères et l'Etat à Abd al-Nasser »). A partir de Sayyid Qutb, le slogan *al-islâm dîn wa dawla* et l'appel à l'application de la *shari'a*, postulée devoir réaliser l'unité des deux termes, désigne à la fois une stratégie de prise du pouvoir, le contenu même de l'action politique et des systèmes d'alliances, au plan local mais aussi régional et international. Il signifie surtout, dans le contexte des années quatre-vingt, la nécessité d'avoir à se situer par rapport à deux modèles clairement antagonistes d'Etats islamiques incarnés par l'Arabie saoudite, d'une part, par la révolution islamique iranienne, de l'autre.

La différenciation entre les divers courants qui composent la mouvance néo-fondamentaliste s'opère au niveau de leur relation à l'Etat. Empruntant ces catégories à Bruno Etienne⁵, je désignerai comme la tendance tanzimiste, les diverses forces politiques qui, au sein de cette mouvance, privilégient une stratégie de pression sur l'Etat visant à l'amener à se réformer en quelque sorte de l'intérieur en militant sur tous les terrains pour une extension progressive des champs d'application de la *shari'a* islamique. Je désignerai comme la tendance islâmiste ceux qui considèrent à l'inverse que l'islamisation ou la réislamisation de la société passent par une remise en cause directe de la légitimité du projet étatique et par l'aboutissement d'un processus révolutionnaire au terme duquel de nouveaux idéaux viendraient remplacer ceux qui ont fait la preuve de leur échec.

Le courant tanzimiste : l'islam par la loi

On peut identifier, au sein de ce courant, plusieurs composantes dont les limites se recoupent :

— La tendance talmasaniste au sein des Frères musulmans, c'est-à-dire ceux des Frères qui, à l'instar de leur guide suprême, 'Umar al-Talmasâni, récemment décédé, acceptent — au moins provisoirement — que leur expression politique s'opère par des canaux « détournés » et dans un cadre légal qui refuse leur existence comme acteurs légitimes du champ politique⁶. Cette tendance des Frères est celle qui a recherché, dès 1984, l'alliance du parti Wafd, conclue le temps des élections législatives, et dont les représentants ont, depuis, « exploré » tous les partis de la droite libérale et conservatrice à la recherche du cheval de Troie qui leur permettrait de faire entendre leur message dans l'arène politique. Outre les députés — une dizaine — qu'elle a réussi à faire élire à l'Assemblée du Peuple, cette tendance des Frères musulmans — qui restent interdits de publication depuis la fermeture par Sadate du mensuel *al-Da'wa* en 1979 — diffuse ses idées à travers la presse des partis, particulièrement *al-Wafd*, organe du parti du même nom, *al-Nûr*, organe du Parti libéral, et *al-Umma*, ainsi que dans les colonnes du bimestriel islamique *al-l'tisâm*.

— Le haut appareil d'al-Azhar qui, tout en ayant intégré la maxime sadatienne selon laquelle « il n'y a pas de politique en religion ni de religion en politique » situe son intervention à l'intersection entre ces deux domaines, sur le plan de la moralité publique, en s'instituant le garant de la conformité islamique des pratiques sociales. Nombre de ces hauts dignitaires religieux ont, depuis quelques temps, commencé à être associés directement à la sphère économique en tant que membres ou conseillers des conseils d'administration des banques et sociétés d'investissement islamiques qui se multiplient en Egypte. Ils disposent, outre les publications propres d'al-Azhar, de tribunes hebdomadaires d'expression privilégiée dans les pages religieuses du vendredi de tous les quotidiens nationaux égyptiens.

— Ce que je pourrais désigner comme la tendance « musulmaniste » au sein du Parti national démocratique (PND), parti au pouvoir et qui dispose d'une hégémonie quasi-totale sur le parlement, le gouvernement et la haute administration, ainsi que dans la presse nationale et la direction des universités. Pour parer au danger extrémiste, cette tendance du PND propose comme alternative au programme des islamistes, soit « l'Etat que prescrit l'islam », un « Etat qui prescrive l'islam »⁷, ou, en d'autres termes, une respiritualisation du politique comme alternative à la politisation du religieux.

Un certain nombre de traits communs à ces diverses composantes peuvent être mis en évidence qui caractérisent leur position par rapport à l'Etat :

— En premier lieu, elles se meuvent sur un terrain dont la légitimité a été admise par l'Etat lui-même : en reprenant à son compte, avec

Sadate, le projet de réislamisation du droit et de la pratique politique, le pouvoir a implicitement admis que la société ou sa gestion n'étaient plus adéquatement islamiques, d'une part, et que, d'autre part, ce retour à la vérité de l'islam était désirable. Les représentants de l'Etat se sont à plus d'une reprise laissés « piéger » par le jeu qui consiste à affirmer que 90 % des lois sont « conformes à la *shari'a* ». En fait, l'aveu de la non-conformité des 10 % restants est tactiquement plus lourd de conséquences que l'affirmation de conformité des premiers 90 % : il est ce qui crée la marge de manœuvre dont bénéficie le « lobby tanziniste » pour faire pression sur le pouvoir. Pour ce courant, le caractère musulman de la société ou de l'Etat n'est pas en cause mais plutôt la capacité de ce dernier à traduire adéquatement son « islamité » en pratiques politiques conformes aux enseignements divins, du fait des « scories » coloniales et de l'influence qui conservent des éléments laïcistes « hostiles à l'islam et aux musulmans ».

— Elles ont en commun d'être, en un double sens, légalistes : d'une part, elle affirment se situer dans le cadre de la légalité et en respecter la teneur — 'Umar al-Telmesani lui-même n'a-t-il pas un jour déclaré que 95 % de la législation égyptienne étaient conformes à la *shari'a* (le problème est toujours les 5 % qui restent !) ; d'autre part, elles considèrent qu'il suffirait de changer la loi — de l'islamiser — pour mettre d'un seul coup la société en conformité avec les prescriptions divines. D'où l'importance accordée par ce courant aux interdits alimentaires, aux prescriptions ethico-sexuelles et à l'application des châtiments coraniques : ils constituent le « noyau dur » de toute gestion véritablement « islamique » de la société en même temps que la garantie de la pureté des engagements du pouvoir.

— Les composantes de cette tendance ont encore en commun de proposer au pouvoir ce qui se veut une — la seule — méthode pour réintroduire les membres des groupes islamistes dans la légalité politique et sociale, aménagée pour leur faire une place, et de se présenter comme les intermédiaires obligés entre le pouvoir et la jeunesse islamique en révolte. Telle est, par exemple, la logique des Frères musulmans qui tentent de marchander leur reconnaissance en tant qu'organisation politique en contrepartie de leur intercession entre l'Etat et les *jamâ'ât* :

« Question : Le parti que vous demandez est-il seulement pour les Frères, ou a-t-il vocation à rassembler l'ensemble du courant islamique ?

Salâh Shâhî⁸ : Les Frères doivent être distingués des autres. Le rôle de notre Association est de porter remède à la pensée extrémiste et d'amender les jeunes gens qui l'ont adoptée. La pensée islamique de l'Association a déjà réussi à attirer nombre d'entre eux. Mais ce qui compte ce n'est pas la quantité mais la qualité car la qualité (des Frères) est plus importante que la quantité (des *jamâ'ât*). Ce qui manque par dessus tout à la jeunesse intellectuelle religieuse c'est un passé. L'Associa-

tion peut devenir ce passé. »

« Je veux un parti », entretien avec Salâh Shâdi, *Al-Musawwar*, n° 3212, 2-5-86.

Dans cette perspective, les *jamâ'ât* sont le produit de la mauvaise gestion par l'Etat de la « question musulmane » : à la fois l'un des effets du traitement sécuritaire par lequel le pouvoir répond aux inquiétudes légitimes de la jeunesse, dès lors condamnée à se radicaliser, et l'effet de l'exagération des media, portés à monter en épingle le moindre incident aux fins de propagande anti-islamique. Dans cette logique, la première urgence est de dédramatiser le phénomène en montrant que ce que l'on désigne comme « extrémisme religieux » n'est pas autre chose qu'une création des media, occidentaux et locaux, soucieux de prévenir le réarmement moral de la société égyptienne. Fahmi Huwaydi, rédacteur au quotidien *al-Ahrâm* et sans doute l'un des avocats les plus incisifs de ce courant, entreprend de démontrer que ce dont la presse égyptienne et internationale ont fait, au cours de ces deux dernières années, les « événements d'Assiout », ne repose en fait que sur quatre incidents, toujours les mêmes, amplifiés et dramatisés, sur lesquels les ennemis de l'islam — identifiés par Huwaydi comme l'« organisation de l'extrémisme laïciste »⁹ — construisent leur campagne de dénigrement en tentant de faire croire que « cette ville est en passe de devenir un second Beyrouth, si elle ne l'est pas déjà devenue ¹⁰. » En ramenant à de plus « justes » proportions les incidents dans lesquels se trouvent impliqués les groupes islamistes, il s'agit, d'une part, de réaffirmer la positivité fondamentale de ce retour à la religion de la part de la jeunesse égyptienne et, d'autre part, d'identifier afin de les isoler les véritables fauteurs de troubles, abandonnés à la répression.

« Ceux qui appellent à dresser potences et bûchers pour la jeunesse musulmane ne prennent pas la peine de s'interroger sur ce qui a pu pousser cette jeunesse à faire bon accueil à la pensée extrémiste. Ils ne prennent pas la peine de regarder autour d'eux et de se demander si l'extrémisme est le monopole de cette jeunesse ou s'il n'y a pas, de l'autre côté, un extrémisme équivalent. Plus loin, ils ne prennent pas la peine de se demander où sont les portes de la modération qui seraient ouvertes devant eux, ni de quels canaux ils disposent pour exprimer leur énergie jaillissante et leurs capacités entravées [...].

La différence doit être opérée clairement entre le zèle religieux et l'extrémisme. En d'autres termes, il ne peut y avoir de terrain de discussion avec ceux qui considèrent comme extrémiste toute manifestation de zèle religieux. En effet, alors que l'extrémisme ne concerne qu'une fraction limitée de la jeunesse, eux se mettent, avec cette logique, en contradiction avec la majorité écrasante du peuple d'Egypte. Une autre distinction doit impérativement être établie entre une pensée extrémiste et

des actions de même tendance. Une pensée doit être discutée et nous devons lui ouvrir nos cœurs et nos esprits. Quant aux actes, ils peuvent être discutés tant qu'ils se maintiennent dans le cadre de la loi. Quant aux actes qui sortent de ce cadre ils s'excluent par-là même de celui de la discussion et ceux qui les commettent doivent s'attendre au châtement et non au dialogue. » Fahmi Huwaydi, « Quand sont fermées les portes de la modération », *Al-Ahram*, 10-6-1986.

Un point mérite d'être souligné, dans cette formulation de Fahmi Huwaydi, qui constitue le fond commun de l'argumentaire des diverses composantes de la mouvance tanzimiste : le conflit dont la violence extrémiste est présentée comme le révélateur oppose non pas l'Etat aux groupes islamistes mais l'islam au laïcisme. En d'autres termes, ce qui est en cause, ce n'est pas le caractère islamique de l'ordre social mais la complaisance que certains secteurs au sein de l'Etat manifestent à l'égard d'idées et de pratiques laïcistes, par rapport auxquelles la violence islamiste elle-même se présente comme un « contre-extrémisme ». L'Etat n'est pas ainsi directement mis en cause mais il se trouve mis en demeure d'appliquer ses propres engagements en matière d'application de la *shari'a* et de reprendre le contrôle de ses différents « services » noyautés par des éléments « laïcistes » : une police qui persécute la jeunesse pieuse, une administration universitaire qui entrave l'activité des unions étudiantes contrôlées par le courant islamique, une presse qui ne cesse de jeter de l'huile sur le feu...

Dans la représentation de ce courant, le mouvement islamique lui-même se présente comme une sorte de continuum :

« Le courant islamique, dans sa réalité actuelle, se compose de trois fractions :

— La première a pour base des masses humaines innombrables qu'animent des sentiments religieux authentiques et le désir d'être en conformité avec les enseignements de leur religion. Ces larges masses souhaitent l'application de la *shari'a* pour les débarrasser de la corruption dont elles pensent qu'elle a submergé le pays. Cette fraction peut être représentée comme un immense corps sans tête.

— Quant au deuxième groupe, il pourrait être désigné comme celui de l'« islam du mouvement » (*al-islâmiya al-harakiya*) et rassemble une fraction du premier groupe qui se caractérise par une prise de conscience plus profonde et une vision plus claire qui lui permettent de définir et de formuler en concepts et en programmes les exigences du premier groupe. Il peut être caractérisé par le mouvement et l'organisation.

— Quant au troisième groupe, il se compose d'excroissances poussées sur le corps de l'« islam du mouvement » du fait des coups incessants portés contre celui-ci par la répression policière,

provoquant l'émergence de groupes qui entrent en conflit avec la société et ne reconnaissent pas l'autorité. Il s'agit-là d'une tête sans corps.»

Ayman Anwar, « Qui est responsable de la rupture des ponts entre l'Etat et les associations religieuses ? », *al-Wafd*, 14-8-1986.

La menace que laisse entrevoir cette formulation, c'est que s'opère un jour, à cause de la temporisation du pouvoir et de la répression, la jonction entre ce « corps sans tête » et cette « tête sans corps » qui ferait courir le risque d'une « dérive à l'iranienne » du mouvement islamique en Egypte. Ce qui laisse comme seule alternative un changement d'attitude de l'Etat à l'égard du deuxième groupe, désigné comme cible prioritaire du travail politico-religieux dans la mesure où lui seul apparaît en mesure d'empêcher le développement du troisième groupe. Le *takfir* (« excommunication »), prononcé ou non par ces groupes contre la société ou contre l'Etat, est ce qui permet ici d'opérer le partage entre les « bonnes » et les « mauvaises » *jamâ'ât* : prononcé, il signe la sortie de ces groupes du consensus au double plan religieux — les militants se mettent eux-mêmes en marge de la *Umma* en en remettant en question l'islamité — et politique, en prenant le risque d'une provocation qui expose l'ensemble du mouvement islamique à la répression. L'hebdomadaire *al-Nûr* ¹¹, où s'exprime la tendance « légaliste » des Frères musulmans, peut ainsi accuser les militants islamistes appréhendés pour avoir incendié au printemps 1986 plusieurs clubs-vidéo ainsi que des débits de boissons alcoolisées et deux théâtres d'être des agents communistes infiltrés au sein du mouvement islamique qui visent à semer le désordre et à provoquer la répression.

Au plan politique on pourrait dire en schématisant que les représentants de ce courant ont en commun de faire au régime de Hosni Mubarak une double proposition : réconcilier le mouvement islamique et l'Etat sur le dos du laïcisme et de Sadate, coupable d'avoir cru qu'il était possible de jouer avec les sentiments religieux de la jeunesse égyptienne pour conforter son propre pouvoir personnel et l'affairisme de son entourage ; réconcilier la révolution de 1952 et le libéralisme sur le dos de Nasser et de l'autoritarisme socialiste, rendus responsables de la faillite économique et sociale du pays. Le prix à payer par le régime pour cette relégitimation est double : l'autorisation au mouvement islamique de constituer ses propres organisations politiques, et l'application effective de la *sharî'a*, dont on postule qu'un consensus existe sur ce que cela signifie.

La tendance islâmiste : la révolution par l'islam

Je désigne ici comme « islâhistes » ceux qui ont en commun de considérer que l'islam politique constitue la seule alternative permettant de changer le cours des choses, en Egypte même et au niveau régional,

et la seule réponse possible aux « défis » — libération, indépendance, développement... — auxquels l'Egypte/les Arabes/les musulmans sont confrontés depuis le début de leur histoire moderne : à la fois un projet de société et le moyen de remobiliser les masses, égarés par des idéologies importées, en leur parlant le seul langage qu'elle puissent entendre.

On peut identifier au sein de cette tendance plusieurs composantes qui se différencient et s'opposent par rapport à l'aspect de l'« alternative islamique » — contenu révolutionnaire ou capacité mobilisatrice — qu'elles privilégient et par les conséquences qui en découlent au niveau de leur position par rapport aux *jamâ'ât islâmiya* :

— D'une part, héritier du Parti de la Jeune Egypte (Misr al-Fatât), populiste fascisant, et des courants socialistes au sein de l'Union socialiste arabe, le Parti du travail (hizb al-'Amal) voit dans le « réveil de l'islam » (*al-sahwa al-islâmiya*), rendu manifeste par la victoire de la révolution khomeyniste en Iran, la résistance des *mujâhidin* afghans ou, en Egypte même, par l'effervescence islamiste et les coups qu'elle a su porter au régime de Sadate, l'élément essentiel de ce XX^e siècle finissant. On est ici en présence d'une représentation « dialectique » de l'histoire, dont on pourrait voir en Târiq al-Bishri¹² ou 'Adil Husayn, tous deux transfuges du marxisme, les représentants les plus en vue, et dans laquelle le mouvement islamique vient à la fois accomplir et dépasser les idéaux non-réalisés de la révolution nationale conduite par le Wafd et de la révolution de 1952 en substituant son propre contenu à ces idéaux dès lors déclarés obsolètes. Dans cette logique, la formulation d'une lecture de l'islam — beaucoup plus que de la *sharî'a* en elle-même adaptée aux exigences de la modernité, de la justice sociale et du combat pour l'indépendance et que l'on pourrait définir comme un « islamisme socialiste » apparaît aux représentants de ce courant comme la priorité de l'heure, seul projet susceptible de remobiliser l'énergie révolutionnaire de la jeunesse pour lutter contre les abandons, en termes d'identité, d'indépendance et de développement dont s'est, selon eux, rendu coupable l'Etat égyptien :

« Craignez Dieu ! Craignez Dieu ! Souvenez-vous que le pouvoir ne bénéficiera dans ce pays d'aucune stabilité tant qu'il ne reconnaîtra pas la loi de l'islam et ne se fondera pas sur elle. En effet, tout pouvoir qui ne se fonderait pas sur la loi de Dieu demeurerait étranger à la nation (*umma*) — musulmans et coptes — et lui serait imposé par l'Occident. En d'autres termes, si le fondement de tout régime démocratique repose sur le consensus populaire qu'il recueille, un tel consensus ne peut être réuni chez nous que si la *sharî'a* est à nouveau au poste de commande et les partisans de la démocratie ne peuvent faire autrement que d'admettre cette vérité s'ils sont sincères avec eux-mêmes. De la même façon, ceux qui se proclament progressistes doivent admettre que c'est dans cette direction que l'histoire avance. Comment pourrait-on être progressiste en allant

en sens inverse du mouvement de l'histoire ? »

'Adil Husayn, « Nous et les organisations islamistes », *al-Sha'b*, 21-10-1986, p. 1.

— Deuxième composante de cette tendance. des nassériens et des marxistes, regroupés autour du Parti du rassemblement (Tajammu') et de son hebdomadaire *al-Ahâli*, qui déduisent de l'échec de l'expérience nassérienne l'idée qu'aucune mobilisation effective n'est possible, dans le contexte spécifique de l'Égypte et des sociétés musulmanes, si elle n'emprunte pas, au niveau de sa formulation et des valeurs auxquelles elle fait référence, un « habillage » islamique. En d'autres termes, l'urgence n'est pas tant, dans cette logique, de renouveler le message du nassérisme ou celui du marxisme, globalement reconduits par leurs partisans respectifs au sein de ce courant, que de leur donner une formulation qui leur permette de résister à la concurrence dont ils sont l'objet sur leur terrain même — « les masses » — de la part du discours islamiste. L'objectif est, ici, double : d'une part, tenter de récupérer le contrôle des clientèles traditionnelles de la gauche ou du nassérisme en tirant parti du potentiel révolutionnaire des sentiments religieux, et, d'autre part, tenter une alliance tactique avec les *jamâ'ât islâmiya* en application du principe selon lequel les ennemis de mes ennemis peuvent devenir des alliés objectifs. On peut trouver chez Lutfi al-Khûli une formulation particulièrement explicite de cette double tentative :

« Le Parti du rassemblement considère que tant que des forces religieuses contrôleront la rue, il ne sera pas possible d'ignorer le facteur religieux qui constitue un élément essentiel qu'il est indispensable de prendre en compte pour réaliser le changement. Ou alors il ne nous reste qu'à importer un autre peuple, non religieux, avec lequel accomplir la révolution désirée. En disant cela, le Rassemblement voit dans la religion une valeur de combat, une valeur progressiste dont il faut dégager les aspects positifs pour fonder un courant religieux éclairé, démocratique, capable de faire front contre les tendances réactionnaires qui mobilisent la religion au service de l'immobilisme, du passéisme et du maintien du *statu quo*. »

Lutfi al-Khuli, intervention dans le débat sur « l'extrémisme politico-religieux en Égypte » organisé par la revue *Fikr*, 8 décembre 1985, p. 91.

Ces deux composantes de ce que je désigne comme le courant islamiste ont en commun, au-delà de cette divergence de fond quant à l'aspect de l'« alternative islamique » qu'elles privilégient un rapport complexe à leur propre légitimité qui s'enracine dans le fait d'avoir accepté de naître dans le giron d'un régime qui, sous Sadate, était clairement à la recherche d'une « opposition de Sa Majesté ». Depuis l'accession au pouvoir de Hosni Mubarak, le Parti du travail et celui du rassem-

blement ont tenté de compenser de diverses manières ce déficit originel de légitimité. D'une part, la prise de distance qu'ils opèrent par rapport à la révolution de 1952, dont la référence islamique fournit le moyen, vise à les situer dans l'« histoire longue » de la nation égyptienne, présentée comme le théâtre d'une confrontation fondamentale entre un projet politique véritablement endogène, inspiré de valeurs authentiques (incarné successivement par Muhammad Ali, Orabi, le parti Wafd ou les Frères musulmans) et des projets « importés » (Ismâ'il, Nasser, Sadate) qui tendent à réaliser l'hégémonie civilisationnelle de l'Occident¹³. Simultanément, la distinction opérée, dans l'héritage de la révolution de 1952, entre les régimes de Nasser et Sadate, le premier « sauvé » pour son anti-américanisme et son anti-sionisme, le second voué aux gémonies pour avoir abandonné la lutte historique du peuple égyptien/arabe/musulman contre ses ennemis jurés — Israël et les Etats-Unis —, permet aux composantes de ce courant tout à la fois de donner un contenu au progressisme qu'elles revendiquent et de délimiter des terrains de confrontation privilégiés avec le pouvoir, au nom des conquêtes historiques et des intérêts vitaux du peuple égyptien : défense du secteur public, contestation des accords de paix, anti-américanisme... Dans la rhétorique d'*al-Ahâli*, organe du Parti du rassemblement, la construction d'un front islamique vise ainsi à poursuivre

« la bataille du destin conduite par la nation islamique contre son ennemi juré traditionnel, le sionisme et l'impérialisme mondial, avec à sa tête les Etats-Unis d'Amérique. »

Khalîl Abd al-Karîm, « Qu'est-ce que la gauche islamique ? », *al-Ahâli*, 5-6-1985.

C'est peut-être également ce déficit de légitimité qui explique la propension des diverses composantes de ce courant à se situer, chaque fois que l'occasion leur en est fournie, à la limite de l'« illégalisme », comme cela fut le cas, par exemple, à propos de l'« affaire » Sulaymân Khâtîr¹⁴, ou à propos de la participation d'Israël à certaines manifestations culturelles, dont la Foire du livre : il s'agit par-là, de l'aveu même de ses dirigeants, d'« occuper le terrain » pour empêcher les groupes islamiques de le faire eux-mêmes et de marquer leur « différence » par rapport à une légalité qu'ils ont acceptée — les accords de Camp David sont inscrits dans la constitution égyptienne — mais dont il s'agit pour eux de se dissocier pour bâtir leur crédibilité oppositionnelle¹⁵.

On pourrait ainsi résumer la situation paradoxale qui est celle de ce courant en disant que ses représentants se trouvent placés en situation de devoir délégitimer un système qui est cela même qui leur fournit de la légitimité en même temps qu'ils légitiment des forces politiques qui, elles, leur déniaient toute légitimité. On peut voir un indice particulièrement révélateur de l'inconfort de cette position dans les « manipulations » grâce auxquelles il devient possible de conférer, par exemple, au pluripartisme un brevet de conformité islamique :

« L'islam appelle explicitement, dans les textes coraniques et dans les dits du Prophète, au pluralisme des partis et à l'opposition politique : « Si Dieu voulait, tous les hommes de la terre croiraient. Veux-tu contraindre les hommes à devenir croyants ? » (Coran, X, 99). Ou encore : « Les hommes ne formaient qu'une seule communauté, puis ils se sont opposés les uns aux autres. Si une Parole de ton Seigneur n'était pas intervenue auparavant, une décision concernant leur différend aurait été prise. » (Coran X, 19). On trouve également dans le *hadith* du Prophète : « Les juifs se sont divisés en 71 fractions. Les chrétiens se sont divisés en 72 fractions. Quant à ma communauté, c'est en 73 fractions qu'elle se divisera. » Ce que le Prophète signifie par-là, c'est que la nature même de l'homme est ce qui le pousse à se diviser en partis et en tendances et qu'il y a là un signe de la bonté divine qui leur épargne d'être soumis à l'emprise d'une opinion unique. [...] Ainsi, l'obéissance aux textes qui autorisent l'existence des partis et leur multiplication est devenue aujourd'hui une nécessité historique islamique qui doit prendre corps dans le monde dans lequel nous vivons [...] et il n'est pas d'autre choix pour le courant islamique éclairé que de s'en tenir à l'essence authentique de l'islam qui appelle à la liberté d'opinion, à la démocratie et à la constitution de partis. »

Hâmid Sulaymân, « Il est faux que l'islam refuse les partis ! », *al-Sha'b*, 28-5-85.

Peu importe, dans cette logique, que les versets et les *hadith*-s prophétiques invoqués disent tout autre chose à la plupart des musulmans que ce que l'on entreprend ici de leur faire dire — en fait, ils désignent clairement une antériorité ou une extériorité de l'islam, la *jâhiliya*, ou encore l'état de la Oumma au moment de la fin des temps —, l'important est qu'ils permettent à ceux qui les prononcent de situer leur existence même dans une historicité qui est celle de l'islam. Dès lors, ce qui se joue dans cette histoire, c'est la compétition légitime entre des musulmans et d'autres musulmans pour dire ce que devrait être une politique islamique pour être conforme à l'essence de l'islam en même temps qu'aux exigences de l'heure.

On touche ici au deuxième trait commun à ce que je désigne comme les positions islahistes : en acceptant de se situer sur le terrain même où interviennent les *jamâ'ât islâmiya* et de voir dans l'islam le seul idiome possible de l'opposition, les représentants de ces courants se mettent en situation de devoir combattre sur deux fronts à la fois pour tenter de substituer leur propre lecture de l'islam à celle des « tanzimistes », d'une part, des islamistes, d'autre part, à la recherche d'une hypothétique troisième voie entre le conservatisme littérariste des premiers et le radicalisme utopique des seconds. Si le Parti du travail,

d'une part, celui du rassemblement, de l'autre, s'accordent à mettre en avant le caractère fondamentalement « socialiste » de l'islam —

« Le socialisme n'est une doctrine globaliste que dans son sens marxiste, c'est-à-dire dans la théorie marxiste, et est en fait devenu, à un moment précis de l'évolution de l'humanité, un slogan mondial. Aussi devons-nous éviter toute sorte de sensiblerie vis-à-vis de concepts nouveaux qui ne font, en fait, qu'exprimer la façon dont les hommes formulent les problèmes nouveaux et les solutions nouvelles. »

Al-Sha'b, 8-4-1986.

— ces organisations mettent en œuvre deux tactiques différentes, voire antagonistes, pour tenter d'imposer cette lecture « progressiste » des idéaux islamiques.

— D'une part, le Parti du travail est à la recherche d'un plus petit commun dénominateur possible entre les diverses composantes du courant islamique. Justifiant son ralliement au courant islamique, Târiq al-Bishri distingue

« deux courants fondamentaux, [dont] l'un est hérité et l'autre est exogène. A chacun des deux, sa gauche, son centre et sa droite au niveau théorique et politique. La séparation entre eux ne se fait pas uniquement sur la base de la position politique, mais touche le fondement même de la civilisation. »

« Mouvement national et mouvement islamiste », *Peuples méditerranéens*, 21, oct.-déc. 1982, p. 24

Dans cette logique, l'objectif est d'ancrer définitivement le débat politique dans l'endogène, dans l'hérité, condition *sine qua non* de la sauvegarde de l'identité contre l'adultération en marche des sociétés musulmanes. En d'autres termes, il s'agit ici, dans une logique de type « frontiste », de réconcilier les Frères musulmans et les *jamā'ât islāmiya* — le conservatisme et le radicalisme islamiques — sur le dos du laïcisme, incarnation de l'exogène et cheval de Troie de l'hégémonie occidentale sur les sociétés musulmanes. La revendication « minimale » de l'application de la *sharī'a* — indépendamment du sens qu'on lui donne — fournit ici le critère selon lequel peut être opéré un nouveau partage du champ politique, opposant, d'une part les « agents de l'étranger » — des libéraux aux marxistes — qui s'excluent d'eux-mêmes du consensus national, et, de l'autre, le mouvement de l'« éveil islamique » dans sa diversité « non antagonique », qu'il s'agit d'amener « par la sagesse et la douce exhortation » (Coran, XVI, 125) à adopter la lecture progressiste de l'islam que revendique le Parti du travail.

— De l'autre, le Parti du rassemblement et les nassériens sont, quant à eux, à la recherche d'un plus petit commun dénominateur entre les divers courants de l'opposition radicale aux options du régime égyptien

— traité avec Israël, alliance avec les Etats-Unis, ouverture économique « sauvage » sur l'Occident : dans cette perspective, l'alliance tactique avec le radicalisme islamique apparaît comme le moyen de faire pièce au conservatisme religieux et aux tentatives déployées par l'Etat pour récupérer à son profit les légitimités liées à la religion. Les lignes de partage passent ici au sein même de la « planète » islamique où il s'agit d'enfoncer aussi profondément que possible le coin du progressisme :

« L'ampleur des divergences et des contradictions entre les diverses composantes du courant islamique, et particulièrement celles qui opposent le courant fondamentaliste révolutionnaire, d'une part, et, d'autre part, le courant de l'islam réformiste [ne peuvent être sous-estimées], à tel point qu'un des représentants du premier courant a admis que, si ses divergences avec les nationalistes et les communistes atteignaient 70 %, celles qui les opposaient au courant réformiste ou à l'islam apolitique atteignaient 90 %. »

Rif'at Sayyid Ahmad, « A propos du livre de F. Zakariya, *Vérités et illusions sur le mouvement islamique contemporain* », *Al-Yaqaza al-'arabiya*, 11, novembre 1986, p. 30.

Toute la dialectique d'al-Ahâli consistera ainsi à distinguer, d'une part, de faux opposants qui, sous le manteau du radicalisme islamique, font le jeu du pouvoir, des Etats-Unis et du complot sioniste, et de l'autre, dans une logique « avant-gardiste » le courant islamique « éclairé », porte-parole et défenseur des « déshérités de la terre ». Le point crucial est que cette distinction entre un islam « réactionnaire » et un islam progressiste passe, dans cette rhétorique entre, d'une part, une application littérariste de la *sharî'a* musulmane qui se contenterait de la défense de l'« ordre moral », et, de l'autre, la fidélité à l'« esprit » de l'islam, dont le critère serait la défense et la promotion de la justice sociale. Mais précisément, c'est cette dissociation entre la lettre et l'esprit de l'islam qui est inacceptable par ceux auxquels s'adresse ce message, exposant ceux qui le tiennent à l'accusation d'opportunisme, tant de la part des militants islamistes eux-mêmes que de la part de ceux qui, au sein même de ce courant, refusent l'alliance tactique avec l'islam politique qui leur est proposée. La multiplication de groupuscules « gauchistes », ces deux dernières années, ou les turbulences qui ont agité la mouvance féministe proche du Parti du rassemblement ne sont sans doute pas étrangères à ces options tactiques controversées.

Les néo-laïcistes en mal d'Etat

Les divers protagonistes de ce que je désignerai ici comme le courant néo-laïciste ont en commun de s'accorder à attribuer aux fluctuations de l'action étatique l'apparition ou le développement d'un phénomène,

l'extrémisme religieux, présenté comme en lui-même étranger à la société égyptienne et qui se manifeste comme une sorte d'épiphénomène des « réactions » de la société à l'action de l'Etat. Plus précisément, les diverses constituantes de ce courant s'accordent sur deux éléments de diagnostic qui constituent, au-delà des divergences quant aux causes profondes du phénomène lui-même, un horizon commun de questionnement :

— L'islamisme est une manifestation à la fois *marginale* et *structurale* dans le devenir de la société égyptienne : marginale, parce que l'extrémisme n'est le fait que d'une minorité agissante, sans bases réelles dans la société et incapable de constituer une véritable alternative politique ; structurelle parce que cette minorité a toujours réussi, lors de ses confrontations avec l'Etat — et même si ce fut, le plus souvent, au prix de sa liquidation violente —, à imposer son propre terrain et sa propre problématique de l'affrontement.

— L'islamisme est l'expression idéologique de problèmes sociaux qui pourraient s'exprimer autrement si l'Etat laissait le champ libre aux forces politiques « légalistes ». Autrement dit, il n'y a pas de lien nécessaire entre l'extrémisme religieux et la société égyptienne « profonde », et si les islamistes réussissent à « retirer le tapis » sous les pieds des partis, c'est parce que l'action clandestine, renforcée par la répression, apparaît plus crédible aux yeux des masses que celle des partis, entravée par l'Etat lui-même.

Deux lectures contradictoires du cours des choses sont dès lors en compétition :

— D'une part, pour la composante libérale du courant laïciste — pour l'essentiel, une fraction du parti Wafd qui a refusé l'alliance tactique de ce parti avec les Frères musulmans lors de l'élection législative de 1984 et dont Faraj Fûda est le principal porte-parole¹⁶, ainsi qu'un certain nombre d'intellectuels « indépendants » tels Louis Awad ou Husayn Ahmad Amîn¹⁷ — l'extrémisme religieux est le principal effet du caractère antidémocratique et répressif du régime issu de la révolution de juillet :

« La légitimité religieuse [revendiquée par les *jamâ'ât*] est une réplique de la légitimité révolutionnaire [de 1952], c'est-à-dire que, en dernière analyse, l'une et l'autre sont les deux faces d'une même médaille, celle du refus de la légitimité démocratique. Si des arguments peuvent être avancés pour justifier la légitimité révolutionnaire, ce sont les mêmes dont peuvent se prévaloir les extrémistes religieux pour affirmer leur propre légitimité et en refuser le bénéfice à quiconque. »

Faraj Fûda, « L'extrémisme politico-religieux en Egypte, ses racines, son présent, son avenir », *Fikr*, 8, décembre 1985, p. 87.

Dans cette logique, l'histoire post-révolutionnaire de l'Egypte est le lieu d'une continuité, celle d'un Etat fondé sur la répression et le refus d'accepter la participation au pouvoir des élites « naturelles » de la

société, continuité qui permet de rendre compte tout à la fois de la différence des pratiques de Nasser puis de Sadate à l'encontre de l'islam politique et de la diversité des courants qui composent la mouvance islamique : Nasser a réprimé les Frères musulmans qui menaçaient son régime en s'appuyant sur la gauche égyptienne, son successeur a tenté de s'appuyer sur les *jamâ'ât islâmiya* pour asseoir son propre pouvoir et écarter ses concurrents nassériens ou de gauche. Dans le premier cas, la répression crée une armée de martyrs, radicalisés par les camps et la torture et définitivement hostiles à une « modernité » qui a pris pour eux cette forme sanglante ; dans le second, les tolérances dont bénéficiaient les groupes islamiques créent une armée d'opportunistes d'autant plus dangereux pour l'Etat et pour la démocratie qu'ils ont expérimenté leur force, face aux partis de gauche contre lesquels le régime de Sadate avait tenté de les utiliser, et qu'ils sont assurés de bénéficier des subsides des régimes conservateurs de la région.

— De la même façon que, dans la mouvance libérale, on avait à faire avec des militants en rupture de partis, le « laïcisme radical » regroupe, dans l'ombre du Parti du rassemblement, des nassériens et des marxistes qui critiquent les complaisances de celui-ci à l'égard des militants islamistes et s'opposent aux alliances tactiques que, à l'instar du Wafd avec les Frères musulmans, ce parti est tenté de passer avec l'islam radical. Sur la base d'un diagnostic sensiblement similaire à celui des libéraux quant aux causes de l'extrémisme religieux — la torture qui radicalise et le « pétro-islam » (l'expression est de Fuad Zakariya) qui fournit aux *jamâ'ât* les moyens matériels de propager leur *da'wa* — la composante « de gauche » ou « radicale » du courant laïciste formule une analyse fondamentalement différente, voire antagoniste, quant au rapport entre le développement des *jamâ'ât* et le projet étatique hérité de la révolution de 1952. Loin d'être la conséquence du projet même de l'Etat, qui engendrerait des réactions de rejet de la part de la société, c'est l'abandon ou la trahison par Sadate du projet de construction ou de reconstruction nationale qui laisse, dans cette logique, le champ libre à l'extrémisme religieux :

« Dans la meilleure des hypothèses, ce qui se passe à l'heure actuelle n'est que l'expression islamique des déceptions accumulées par de larges secteurs de la société égyptienne. [...] Il est avéré qu'au cours des périodes historiques où se produit une avancée de la civilisation, où les besoins des masses en termes de développement sont assurés, de même qu'un minimum de possibilités d'expression démocratique, on n'entend plus parler de conflit entre l'identité et la modernité ou entre le droit positif et la *sharî'a*. Ainsi, par exemple, à l'époque de Muhammad Ali, aucune voix ne se fit entendre pour protester contre l'application de législations nouvelles dont la société ressentait le besoin. Ces lois modernes furent soumises aux ulémas qui déclarèrent leur conformité à la *sharî'a* en vertu de

leur conformité à l'intérêt général (*maslaha*). Quant aux périodes où le peuple est détourné des causes du développement et de la démocratie, les gens y font retour au *turâth* sans se poser la question essentielle du contenu même de ce *turâth*. »

Nûr Farahât, *al-Mussawar*, 3169, 5 juillet 1985, p. 53¹⁸.

L'histoire contemporaine de l'Égypte se présente ici comme la succession des renoncements dont s'est rendu coupable le pouvoir sous la pression de forces extérieures — l'impérialisme et le sionisme — ou intérieures — le capitalisme et la réaction — renoncements que la surenchère islamique à laquelle se livrent les classes dirigeantes permet d'occulter dans la conscience des masses tout en fournissant un dérivatif à l'« aliénation » à laquelle celles-ci sont soumises.

Sur la base de ce diagnostic inverse, les composantes libérale et radicale du courant néo-laïciste s'accordent à mettre en évidence la dualité fondamentale du courant islamique : celui-ci apparaît simultanément comme la réaction « spécifique » des masses égyptiennes à un projet de société qu'elles refusent et comme le moyen auquel ont recours le pouvoir et les classes dirigeantes pour conserver leurs privilèges et leur contrôle sur la société. Tactiquement, la façon dont laïcistes libéraux et radicaux « nomment » les composantes du courant islamique est étroitement liée aux objectifs politiques qu'ils poursuivent : démontrer à leurs « familles » politiques respectives que les alliances qu'elles sont tentées de passer avec les militants islamiques sont antinomiques avec les objectifs qu'elles affichent. Pour Faraj Fûda, les deux composantes de la mouvance islamique qu'il identifie sont l'antithèse exacte du « libéralisme » au double sens politique et économique du terme : d'une part, le courant de l'islam de la révolution (*al-ittijâh al-islâmî al-thawri*),

« qui a commencé à se manifester à la fin des années soixante et s'est ramifié en une multiplicité de structures organisationnelles dont la plus forte est à l'heure actuelle l'organisation du Jihâd. Tous ces groupes ont en commun d'affirmer le caractère jâhilite de la société contemporaine, de refuser tous les canaux légaux de l'action politique, et de refuser tout système constitutionnel dont ils considèrent qu'il institue un régime « positif ». Ils refusent également la démocratie qui leur apparaît comme une alternative laïque destinée seulement à leurrer le peuple. Pour ces groupes, la violence est l'unique mode d'action et ils considèrent que le débat politique n'a d'autre fonction que de les détourner de leur but unique, la prise du pouvoir, qui leur apparaît comme le seul moyen de réaliser le changement dans la société. »

Faraj Fûda, *Avant la chute*, Le Caire, 1985, p. 160.

Quant au deuxième courant, dénommé par Faraj Fûda « courant de l'islam de l'argent » (*al-ittijâh al-islâmî al-tharwi*),

« il a à sa tête quelques possesseurs d'énormes richesses acquises, par l'effet du hasard, en Arabie Saoudite et auxquels se sont joints un certain nombre de ceux qui ont constitué leur fortune en Egypte même, à l'ombre de la politique de l'*Infitâh*, en connexion directe avec ces émigrants de hasard. Les dirigeants de ce courant considèrent qu'il est possible d'établir en Egypte un régime islamique à l'instar de celui d'Arabie Saoudite, c'est-à-dire sur la base d'une division de la société en trois groupes : les titulaires du pouvoir, les détenteurs des richesses, la base populaire, régime dans lequel la coopération étroite entre les deux premiers groupes — en assurant, sur un mode islamique, la liberté du commerce, le refus de la tarification, la réduction des impôts auxquels se substitue la *zakât* et en s'opposant à toute tendance de gauche, ou même de droite modérée — est en mesure de favoriser une concentration accrue du capital. [...] En même temps, ils voient dans la religion et le zèle religieux, dans la poursuite du vice et l'application exemplaire des châtiments religieux ou dans la distribution de quelques gratifications à l'occasion des festivités religieuses, c'est-à-dire dans la polarisation des masses sur les jouissances qui les attendent dans l'au-delà, le meilleur moyen de garantir les possesseurs de richesses contre la révolte des classes inférieures. »

Ibid., p. 161.

Dans cette logique, l'islam extrémiste, « révolutionnaire », analyse en quelque sorte l'islam pétrolier, que ceux qui recherchent son alliance par « libéralisme » économique mal compris tendent à présenter comme « modéré ». En d'autres termes, le sens de l'islamisation revendiquée par ceux que j'ai désignés comme les néo-fondamentalistes doit être cherché, pour Faraj Fûda, non pas dans la présentation qu'en font les soi-disant « modérés », mais bien dans la vision qu'en ont les « extrémistes ». Le paradoxe que souligne Faraj Fûda c'est que des intérêts radicalement opposés — ceux des laissés-pour-compte de l'*Infitâh*, chez qui recrute l'extrémisme, et ceux des bénéficiaires de la rente pétrolière — se traduisent dans les mêmes discours et les mêmes exigences « littéraires » : application de la *shari'a*, retour à la morale sexuelle traditionnelle, restauration des hommes de religion dans leurs fonctions de guidance et de contrôle de l'exercice du pouvoir. Plus précisément, l'existence de ce terrain commun fait redouter à Faraj Fûda que ces courants soient un jour ou l'autre en mesure d'opérer une jonction qui, pour n'être sans doute que tactique et reposant sur un malentendu — le sens que chacun donne à « l'application de la *shari'a* » —, signifierait un véritable « verrouillage » du champ politique dont les courants laïcistes se trouveraient dès lors exclus :

« Le courant de l'islam politique ne dispose pas, à l'heure actuelle, d'une direction unique ou unifiée, c'est-à-dire d'une personnalité de l'envergure d'un Hasan al-Banna qui satisfasse à la fois extrémistes et modérés et puisse rallier sous la même bannière al-Hudaybi et al-Sanadi¹⁹. [...] L'absence d'une telle personnalité, qui constitue une circonstance positive, n'est en fait que l'effet d'un hasard heureux et est seulement une question de temps. »

Symétriquement, pour les représentants du radicalisme laïciste, il s'agit de répudier la tentation de voir dans l'islamisme une expression « révolutionnaire » ou un avatar de l'anti-impérialisme ou de l'anti-sionisme sur la base desquels il serait possible de faire alliance avec ses militants. Dans cette logique, les lignes de partage ne passent pas entre un « conservatisme » et un « progressisme » islamiques mais entre la « fausse conscience » de militants de base sincèrement convaincus de la justesse de leur cause et les intérêts « objectifs » qu'ils servent à leur insu, ou plus encore, entre ceux qui, en conscience, manipulent le mouvement islamique et ceux qui se laissent inconsciemment manipuler :

« Il faut distinguer, au sein des groupes islamistes, entre ceux qui les dirigent, leurs *amîr*-s, qui savent très bien ce qu'ils font, et, d'autre part, la grande masse des militants qui se laissent abuser par ces dirigeants. Nous voudrions dire à ces jeunes gens que leur désespoir est utilisé pour faire d'eux une force aveugle utilisée pour détourner vers des voies sans issue l'immense énergie du peuple opprimé dont plus rien aujourd'hui ne peut contenir la colère. Une force aveugle qui, par l'ignorance surprenante, voire suspecte, qu'elle manifeste des liens entre les différentes formes de l'exploitation, rend très difficile la mobilisation des masses populaires en faveur de la justice, et qui passe son temps à distribuer des certificats de conformité religieuse, dénonçant le chrétien, le communiste ou l'athée. Une force aveugle dont le sionisme et l'Arabie Saoudite, alliés pour la réalisation d'un plan visant à propager l'anarchie dans l'ensemble de la région, sont les principaux inspireurs et la source de sa doctrine. »

Farîda al-Naqqâsh, « Lettre ouverte aux associations religieuses », *al-Ahâli*, 16-4-1986.

Dans cette logique, c'est le conservatisme islamique qui permet de dire le sens du radicalisme des *jamâ'ât*, présenté comme la ruse suprême de l'impérialisme : en tant que facteur de division des forces vives de la société, elles font le jeu tout à la fois du pouvoir, des Etats-Unis, d'Israël et de l'Arabie Saoudite. Les derniers développements du conflit entre l'Iraq et l'Iran et l'affaire des ventes d'armes américaines à ce dernier,

dans laquelle Israël mais aussi l'Arabie Saoudite ont été impliqués n'a pas manqué d'apporter de l'eau au moulin des tenants de cette analyse.

Face au courant religieux, et sur la base de ces diagnostics équivalents mais en quelque sorte inverses des périls que celui-ci fait courir à la société égyptienne, les composantes libérale et radicale du courant laïciste proposent des options inverses pour ce qui a trait au statut politique qu'elles considèrent devoir être celui des *jamâ'ât*. Analysant la montée en puissance et en dangerosité des *jamâ'ât islâmiya* comme un effet direct du système, la solution préconisée par Faraj Fûda pour faire face à l'extrémisme consiste en une rupture claire et radicale avec les pratiques de la révolution de 1952, c'est-à-dire, en bonne logique libérale, en un retour à une démocratie véritable et au système des partis tel qu'il fonctionnait lors de « l'expérience libérale » des années trente : non pas seulement revenir au pluripartisme, effectif en Egypte depuis 1977, mais en revenir à un système où les partis constituent les véritables pôles de l'activité politique et de la gestion gouvernementale. Il n'est pas paradoxal de constater qu'allant au bout de cette logique, Faraj Fûda en déduit explicitement l'urgence d'autoriser les groupes et organisations islamistes, y compris les plus « extrémistes », à se constituer en partis politiques légaux. Enjeu de cette reconnaissance, l'intégration de ces groupes dans l'arène politique officielle où, du moins les libéraux l'espèrent-ils, ils finiront par apparaître pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire comme des rêveurs passésistes, incapables de formuler le moindre programme effectif pour résoudre les problèmes concrets de la société égyptienne :

« L'opinion publique égyptienne sera difficilement convaincue des erreurs du courant politico-religieux extrémiste tant que la pratique démocratique en Egypte sera ce qu'elle est aujourd'hui, c'est-à-dire tant qu'elle ne s'appuiera que sur une « tolérance démocratique » concédée par le pouvoir ou le parti dirigeant, sans que celle-ci s'accompagne d'un véritable climat démocratique qui autorise tous ceux qui veulent se lancer dans l'activité politique à constituer un parti et à disposer de moyens légaux d'expression [...].

J'affirme que la situation actuelle, caractérisée simultanément par cette « tolérance démocratique » et par le gel de la liberté de constituer des partis nouveaux, qui limite l'activité politique aux partis déjà constitués, a de graves effets sur l'évolution de l'extrémisme religieux en Egypte, non seulement parce qu'elle prive le courant religieux de toute existence politique légale, mais aussi par les entraves qu'elle impose à la constitution de partis laïcs, qu'ils soient de gauche ou libéraux. »

Faraj Fûda, « L'extrémisme politico-religieux en Egypte, ses racines, son présent, son avenir », *Fikr*, 8, décembre 1985, p. 87.

Cette formulation pointe sur ce qui apparaît comme le « dysfonctionnement » le plus grave du système politique égyptien : le fait qu'il incite les partis autorisés, non seulement à ne pas affronter directement les courants extrémistes, mais surtout qu'il les pousse à tenter de « récupérer » ces courants au prix de dangereuses surenchères. Faraj Fûda, en rupture de Wafd, est sans doute bien placé pour apprécier les contradictions que comporte cette situation ambiguë où les partis politiques autorisés, de gauche comme de droite, sont en quelque sorte condamnés à ne devoir leur influence et leur capacité à « encadrer les masses » qu'à leur capacité à jouer le rôle de canaux d'expression légale ou de « paravents » pour les forces politiques « réelles », elles-mêmes privées du droit de s'affirmer comme telles et le plus souvent dépourvues d'affinités idéologiques avec ces partis, j'y reviendrai. On peut souligner que c'est, dans cette formulation, l'existence même de l'extrémisme religieux qui fonde la légitimité d'une opinion « laïque » à revendiquer son droit à la reconnaissance et à l'expression politiques. En d'autres termes, la dénonciation du péril islamiste est ce qui aura fourni l'occasion, sinon le prétexte, d'une *explication* de positions laïcistes restées largement « implicites » en Egypte tout au long de l'ère sadatienne, refoulées en quelque sorte tant par les options de l'Etat que par la pratique des organisations politiques elles-mêmes soucieuses de tenir aux masses les discours que celles-ci étaient supposées souhaiter entendre. Les appels et manifestes des militants du laïcisme sonnent d'autant plus haut et fort que l'on avait, en Egypte, perdu l'habitude d'un tel langage, tel ce « Communiqué n° 10 du chef de la révolution islamique d'Egypte », pastiche au vitriol, publié par Husayn Ahmad Amin, dans l'hebdomadaire *al-Musawwar* du discours et des pratiques des *jamâ'ât islâmiya* qui auraient réussi à s'emparer du pouvoir : l'audace de ce texte²⁰ — et plus largement celle qui se manifeste dans les écrits « anti-cléricaux » des représentants du « laïcisme explicite » — ne réside pas tant dans le caractère frontal des attaques lancées contre les militants islamiques que, dans le cas de Husayn Ahmad Amîn, dans l'utilisation de versets coraniques pour montrer qu'ils peuvent à *la lettre* justifier tout et n'importe quoi, et notamment les mesures les plus folles mises en œuvre par le chef de la dite révolution. Il y a là une inversion du sens de la preuve habituellement administrée pour contrer le « fanatisme » religieux, véritablement fondatrice du laïcisme explicite : non plus montrer que les extrémistes n'ont pas compris le texte divin ou prophétique, dès lors innocenté de leurs errements, mais, à l'inverse, montrer que leur fanatisme prend — aussi — ses racines dans le terreau de la religion « orthodoxe ». Il y a là, également, un appel aux laïcistes à « briser le mur de la peur » en osant exiger explicitement « la séparation de la religion et de l'Etat » et le droit de se proclamer « laïc », dont Faraj Fûda constate avec amertume qu'il était acquis dans les années trente et que c'est durant l'ère nassérienne qu'il fut perdu (*Fikr*, 8, p. 41).

D'avoir été, beaucoup plus que les libéraux, soumis par le pouvoir aux formes de répression extrême que les islamistes, d'être en concurrence avec ceux-ci sur les mêmes terrains et auprès des mêmes couches de la population ainsi qu'une commune hostilité à l'occidentalisation en marche rendent singulièrement plus délicate pour les radicaux l'adoption d'une position univoque quant au statut politique des islamistes. A l'inverse des libéraux, les radicaux tentent d'obtenir du pouvoir l'élargissement de la marge de manœuvre que leur concède l'Etat, présenté comme seule alternative possible à la légitimation politique des *jamâ'ât*. En d'autres termes, si, dans la logique libérale, l'intégration des militants islamistes dans le champ politique « officiel » apparaît comme le moyen de leur marginalisation, pour les radicaux, celle-ci ne peut être obtenue qu'en dissociant les *jamâ'ât* de leurs « clientèles », notamment au sein de la jeunesse et dans le monde du travail, en proposant à celles-ci une véritable alternative oppositionnelle « légale » à même de les détourner des sirènes de la religion. La réintégration des « déçus de la politique », directement liée à la crédibilité que le pouvoir acceptera de laisser gagner à son opposition légale ou légaliste, est le marché que les radicaux tentent de passer avec celui-ci. Dans cette logique, la démonstration de la « non-intégrabilité » dans le champ politique de groupes qui lui dénie sa légitimité même manifeste *a contrario* la comptabilité de l'activité d'une opposition de gauche — même quand elle se présente comme révolutionnaire — avec le bon fonctionnement du système politique : elle se situe sur le même terrain que le pouvoir auquel elle s'oppose et en accepte les règles du jeu et les radicaux peuvent mettre le régime en face des conséquences « objectives » de ses tentatives de jouer les islamistes contre la gauche. En isolant, par les entraves qu'il met à son activité, la gauche de ses clientèles naturelles — pauvres, masses urbaines, ouvriers,... — et en laissant le champ libre aux islamistes, le pouvoir se prive lui-même du contrôle qu'il pouvait exercer, par le truchement même de cette gauche, sur ces composantes « dangereuses » de la société. Dans cette logique, la crédibilité politique de ce courant, et sa capacité à « maintenir le contact » avec ces clientèles populaires qu'il revendique dépendent étroitement de la formulation qu'il donne de la question laïciste, c'est-à-dire, en d'autres termes, de la façon dont ses idéologues parviennent à articuler deux exigences contradictoires : une exigence d'ordre identitaire de centralité de la religion dans la société, héritage historique d'authenticité et « noyau dur » dans la confrontation avec l'impérialisme, et celle d'une nécessaire séparation des registres de la pratique sociale, condition *sine qua non* de la modernité intellectuelle et politique. Pour Nûr Farahât, retrouvant en la circonstance la démarche d'un Ali Abd al-Râziq au début de ce siècle, c'est au sein même de l'islam, dans la pratique historique des sociétés musulmanes, que doit être recherchée la solution à cette contradiction : à l'apparente évidence de l'exigence d'un « retour à la *shari'a* islamique », il oppose la diversité des niveaux et des acceptations que recouvre cette notion en même temps que celle des pratiques qui peuvent,

légitimement ou non, s'en réclamer. Une diversité qui ne peut se résoudre que dans la reconnaissance de la « laïcité », ou plus exactement de la « sécularité » de l'ordre politico-juridique musulman « authentique » :

« L'islam, si l'on excepte le domaine des croyances et des pratiques cultuelles, a laissé aux musulmans la liberté d'organiser leur existence (*mu'âmalât*) de la façon qu'ils jugent conforme à leurs intérêts. De plus, il n'existe pas dans l'islam d'institution religieuse à même de légiférer et d'exercer le pouvoir. Ce sont là des matières laissées à la coutume et aux usages et il est un principe islamique qui dit que le bien est ce que dictent nos coutumes tout comme le licite est ce qu'édicte notre code. Sur ces bases, et en considération du fait que, si les éléments de la foi et du culte sont fixes, les pratiques, elles, évoluent, je ne renonce pas à affirmer la laïcité de l'islam, la sécularité de la *sharī'a* musulmane ainsi que celle du droit islamique pour ce qui concerne les pratiques et relations sociales. »

al-Musawwar, 3169, 5 juillet 1985, p. 54.

Dans cette logique, c'est précisément la dissociation des registres de la pratique sociale — le religieux du juridique et de l'économique — qui seule vient rendre possible la réalisation d'une socialité authentiquement musulmane, en interdisant, par exemple, au monarque de couvrir ses iniquités du manteau de la foi ou aux classes dirigeantes de sacraliser les systèmes d'exploitation auxquels elles soumettent les sociétés musulmanes ²¹.

ISLAM ET DEMOCRATIE : LA RECOMPOSITION DU CHAMP POLITIQUE EGYPTIEN

On peut s'interroger sur le statut et la fonction de cette impressionnante quantité de discours tenus sur les *jamâ'ât islâmiya*, qui a fourni le prétexte et la matière de cette étude. Sur quoi ces discours sont-ils en prise ? En quoi peuvent-ils nous éclairer sur le fonctionnement — ou les dysfonctionnements — du système politique égyptien ? Plus loin, en quoi les *jamâ'ât* et le débat dont elles sont l'objet peuvent-ils être significatifs de l'évolution des relations entre l'Etat et l'*establishment* politico-intellectuel, d'une part, et ce qu'il est convenu de désigner comme la « société civile », de l'autre ?

J'en ai fait l'hypothèse en introduction de cette étude, on peut voir dans le débat sur les *jamâ'ât islâmiya* un « analyseur » particulièrement pertinent de la façon dont se pose, de façon spécifique, en Egypte, la question de la démocratie ou du retour à la démocratie, le véritable test non pas tant des intentions démocratiques du régime que de sa capacité à mener à bien un tel programme face à la permanence du « défi islamiste » auquel il est confronté ²². Schématiquement, on peut avancer

qu'en termes d'extension du champ des pratiques démocratiques — avec la réserve de la plus ou moins grande correction des processus électoraux —, on a aujourd'hui atteint le maximum de ce que le pouvoir peut concéder sans changer de nature : essentiellement une très large liberté d'expression, sans équivalent en Egypte, en tout cas depuis la Révolution et sans doute depuis l'apogée de l'« expérience libérale » au début des années trente. Une liberté d'expression qui se manifeste dans la presse ²³, dans les colloques, et surtout dans les unions professionnelles — médecins, ingénieurs, avocats, journalistes, économistes... — où, des courants qui ne peuvent percer au niveau national, par exemple lors des élections législatives, parviennent à s'imposer, parfois de manière quasi-hégémonique et qui n'est pas véritablement entravée par l'état d'urgence, reconduit au début de l'année 1986, pour prévenir tout « débordement » sur la voie publique ainsi que le développement de mouvements sociaux de type revendicatif. La principale crainte du pouvoir en Egypte demeure, depuis les émeutes de 1977, et comme en atteste la réaction des autorités face aux récentes grèves de cheminots ²⁴, soutenues ouvertement par les partis du Travail et du Rassemblement, que ne s'opère la jonction entre le monde du travail et les organisations politiques.

Qualitativement, j'y ai fait allusion en introduction, la problématique spécifique du retour à la démocratie en Egypte concerne, beaucoup plus que l'extension même du champ des pratiques démocratiques, les conditions dans lesquelles un certain nombre de courants politico-intellectuels qui ont été exclus du champ politique légitime par Nasser — le courant islamique —, mais aussi par Sadate — les nassériens et les marxistes, en tant que tels — peuvent y être réintroduits. Cette question concerne à un double titre les partis et les organisations politiques « officielles » : pour autant que le ou la politique aient trait à la représentation populaire, on peut souligner que la loi sur les partis d'Anouar al-Sadate tend doublement à pérenniser une topologie de l'espace politique héritée de la période nassérienne et de l'Union socialiste arabe. Les partis constitués sur ses dépouilles à partir de 1977-78 ne font que cristalliser les « tendances » déjà présentes en son sein en même temps que sont reconduits les interdits frappant le confessionnalisme politique et les communistes. Plus, on peut avancer l'hypothèse que la « démocratisation » sadatienne étend encore le champ de ces interdits en excluant l'expression organisée de tout courant explicitement laïc, au nom de l'identité musulmane de l'Egypte stipulée par sa constitution, et en bloquant l'émergence de tout parti « nassérien », au prétexte que les valeurs liées au nassérisme sont la propriété de l'ensemble des héritiers de la révolution de Juillet et ne peuvent, à ce titre, être monopolisées par une organisation en particulier. Ce qui pourrait apparaître comme une exception de taille, la reconstitution du parti Wafd sur des bases ne devant rien à la défunte Union socialiste arabe et en rupture avec le consensus supposé prévaloir à propos des acquis de la révolution de Juillet, confirme en fait le blocage du système : le nouveau Wafd est contraint à s'auto-dissoudre en 1978 pour avoir remis en cause les dits acquis et insulté à la mémoire de

la révolution, au moment même où Sadate est lui-même engagé en plein dans son entreprise de dénassérisation. Et si le parti Wafd a finalement réussi à s'imposer à Sadate lui-même, on peut penser que c'est parce qu'il a bénéficié d'une conjoncture extrêmement favorable liée à la volonté de celui-ci d'améliorer l'image de marque démocratique de son régime vis-à-vis de l'Occident et des Etats-Unis. Une conjoncture dont ne pouvaient évidemment profiter de la même façon les autres principaux exclus du champ politique : les marxistes et le courant islamique, maintenus par le régime dans l'illégalité politique, même si celui-ci ne s'est pas privé d'utiliser le second pour frapper les premiers.

Après la disparition de Sadate, l'évolution du système peut être caractérisée par un relâchement des contrôles idéologiques, donnant libre cours à la formulation de remises en cause, y compris extrêmement radicales, de l'histoire de la révolution de Juillet dans son ensemble. Comme si les critiques adressées au régime de Sadate venaient contrebalancer et désamorcer les remises en cause du régime nassérien, annulant en quelque sorte le déficit de légitimité qu'elles pourraient occasionner pour la Révolution elle-même, ou comme si le pouvoir de Hosni Mubarak tirait une part de sa propre légitimité de sa capacité à se distancier simultanément de ses deux prédécesseurs sans être situé autrement que négativement par rapport à l'un ou l'autre d'entre eux : « crypto-nassérien » pour les anti-sadatiens, « crypto-sadaten » pour les anti-nassériens. Dans ce contexte, la loi sur les partis, qui pérennise le *statu quo* politique en interdisant pratiquement la création de tout nouveau parti, fait de ceux qui existent le canal obligé de toute activité politique légale, mettant ces derniers dans une situation doublement paradoxale et « inconfortable » : pour tenter de se renforcer, ils sont voués à passer des alliances avec les exclus du champ politique, alliances « contre-nature » qui font cohabiter au sein des mêmes organisations et des mêmes organes de presse des courants de pensée historiquement concurrents, si ce n'est antagonistes, des valeurs et des programmes politiques le plus souvent incompatibles et, plus encore, des hommes qui, socialement et culturellement, ont souvent fort peu de choses en commun. Ces partis se trouvent ainsi dans la situation de devoir héberger des « coucous politiques », qui soit refusent la légitimité du système, soit sont rejetés par celui-ci comme acteurs légitimes du système. Il en résulte une double fragilité de ces partis, par rapport au pouvoir et à l'opinion. L'exemple du Wafd est celui qui vient en premier à l'esprit : on peut se demander, comme le fait Faraj Fûda, si, pour quelques sièges au Parlement gagnés grâce à l'alliance avec les Frères musulmans, ce parti n'a pas durablement brouillé le message qu'il tente de faire passer dans l'opinion en sacrifiant les valeurs historiques indissolublement liées au laïcisme qui sont les siennes et celles des composantes de son électorat traditionnel. Mais une telle situation de cohabitation contre nature n'est pas l'apanage du seul courant libéral. On peut y voir un trait structurel de la composition de partis comme celui du Travail ou du Rassemblement dont les diverses composantes — marxistes, nassériens,

gauche islamique,... — ont été engagées historiquement dans des confrontations violentes et doivent, à propos de chaque nouvelle situation renégocier et actualiser le *modus vivendi* qui leur permet de tenir ensemble. Plus encore, le Parti national démocratique (PND), parti du gouvernement, n'est lui-même que la somme de courants de pensée extrêmement différents, voire antagonistes que ne fait tenir ensemble que leur commune allégeance au président et le partage des bénéfices liés à l'exercice du pouvoir. Dans ces conditions, le renforcement tactique que poursuivent les partis en recherchant l'alliance des exclus du jeu politique légal se traduit, en termes de représentativité, par les « décalages » que ces alliances introduisent entre les appareils et leurs clientèles « naturelles », décalages dont la rupture de Faraj Fûda d'avec le Wafd ou les conflits de stratégie au sein de la gauche égyptienne constituent les conséquences les plus voyantes. Effet « pervers » de la très faible participation des masses populaires aux jeux politiques, les avances des partis de l'opposition libérale ou de gauche en direction des groupes islamistes apparaissent comme le révélateur de la faiblesse de leur propre capacité de mobilisation.

— Ce « déficit de représentativité » est encore aggravé par l'ambiguïté de la relation des partis égyptiens à l'exercice même du pouvoir. Schématiquement, le strict contrôle exercé par le président de la République sur l'exécutif place en quelque sorte celui-ci « au-dessus des partis » et de la compétition partisane. Non que le partage des postes ministériels ou dans la haute administration ne soit l'apanage, jalousement défendu, du parti gouvernemental, mais l'occupation de fonctions ministérielles et particulièrement de celles de premier ministre, n'est qu'exceptionnellement le fait de « politiques » ou de personnalités politiquement représentatives : en caricaturant, on pourrait dire qu'on ne devient pas premier ministre en Egypte parce qu'on est le chef du parti majoritaire, mais que l'on devient, le cas échéant, chef du parti majoritaire parce qu'on a été nommé premier ministre. Le recours préférentiel²⁵ à des universitaires pour occuper ce poste se comprend dans cette logique qui tend à faire échapper la mise en œuvre de la politique du pouvoir au débat partisan, confinant le rôle du parti gouvernemental dans la pure et simple « orchestration » législative et idéologique des décisions de l'exécutif. Plusieurs études ont montré qu'en fait, si le cadre partisan pouvait servir de « toile de fond » à la distribution des postes et gratifications, celle-ci s'opère beaucoup plus au travers des marchandages entre réseaux pyramidaux de clientèles, dénommées *shilal* en Egypte, où se conjoignent stratégies familiales, appartenances régionales, relations personnelles et intérêts économiques²⁶. Plus loin, la pratique du pouvoir tend à opposer et à mettre en concurrence deux types de structures de mobilisation nettement différenciées : d'une part, les partis politiques proprement dits, de l'autre, les « groupes d'intérêts » et le réseau associatif — associations professionnelles ou syndicales, ordres, chambres de commerce ou d'industrie, unions... —, particulièrement dense en Egypte : face aux partis, les associations se trouvent placées dans la

situation paradoxale d'acteurs illégitimes du champ politique — elles n'ont pas vocation à représenter la nation ni à traiter des objectifs collectifs « supérieurs » — alors même qu'elles se voient reconnues comme les porte-parole des intérêts « objectifs » des catégories qu'elles représentent. En tant que telles, c'est prioritairement à elles, beaucoup plus qu'aux partis, que le pouvoir s'adresse pour la mise en œuvre concrète de sa politique, soit qu'il en négocie les termes avec leurs représentants, soit qu'il recrute directement ces mêmes représentants aux postes exécutifs. Enjeu de cette division du travail politique, on le voit, le type de la relation que ces deux types d'organisations sont en position d'entretenir avec la société « réelle ». D'une part, les partis politiques proprement dits ont vocation à exprimer les aspirations de la population sans pour autant être en mesure de l'organiser ou de l'encadrer effectivement, et même en étant systématiquement empêchés, le cas échéant, par la répression pure et simple, de se porter à la tête d'éventuels mouvements sociaux. De l'autre, l'encadrement effectif des différents secteurs de la société est le monopole d'organisations de type corporatiste ou professionnel qui n'ont pas, elles, vocation à exprimer politiquement les aspirations de leurs mandants, mais « seulement » à défendre leurs intérêts catégoriels²⁷. Il résulte de cet éclatement ou de cette bipolarisation du champ des pratiques politiques un double « effet pervers » dont les principaux bénéficiaires apparaissent être, en définitif, les militants islamistes :

— Elle tend à faire du réseau des organisations professionnelles ou corporatistes — et cela au détriment des partis eux-mêmes — le terrain privilégié des affrontements les plus significatifs, ceux dont les enjeux concernent le plus directement la gestion du devenir au jour le jour de la société égyptienne. Plus précisément, des conflits d'intérêt qui ne peuvent trouver à s'exprimer dans le cadre des partis ou sur le terrain parlementaire du fait des règles du jeu politique formel se trouvent reportés sur le terrain associatif, c'est-à-dire en marge du champ politique légitime dont ils révèlent les clivages effectifs mais de fait occultés par la « discipline des partis ».

— Simultanément, et dans la logique même de ce déplacement, les enjeux de ces conflits se trouvent niés comme « politiques » et reformulés en termes le plus souvent moraux ou religieux, on pourrait dire « existentiels ». Autrement dit, des conflits engendrés par la non-représentation de certaines catégories d'acteurs sociaux dans le champ politique légitime trouvent à s'exprimer dans des idiomes qui, pour n'être pas directement « politiques », ont pour effet, par le simple fait d'être tenus, de déconstruire les diverses variantes du discours légitime — majoritaire ou d'opposition — en manifestant le non-dit et les compromis — les compromissions — qui le rendent possible.

On peut trouver dans un incident survenu en mai 1986 sur le campus de l'hôpital universitaire de l'université du Caire une illustration particulièrement significative de ce double déplacement. L'anecdote : le recteur, Hâshim Fu'âd, est accusé d'avoir arraché à une étudiante, en

présence d'étudiants du sexe masculin, le voile (*niqâb*, par opposition à *hijâb* qui couvre seulement les cheveux et les épaules) dont elle couvre son visage sous prétexte de s'assurer de son identité. Il en résulte des manifestations sur le campus et son occupation par des étudiants « islamiques » qui exigent la démission du recteur. Le contexte : le recteur de l'hôpital universitaire est une personnalité « à poigne », nommée pour remettre un peu d'ordre dans l'institution de la médecine universitaire et pour reprendre en main la population étudiante, travaillée par les groupes islamiques. Quant au principal animateur du mouvement de protestation contre le doyen, 'Isâm al-'Aryân, assistant de médecine, il est l'*amîr* des associations islamiques actives dans l'université du Caire, et vient d'être élu à la tête de l'ordre des médecins. La situation révélée par l'incident du voile peut être « décryptée » de la façon suivante : le milieu universitaire, espace dont la politique est officiellement bannie, fournit le terrain où émerge un conflit opposant l'*establishment* de la santé à une fraction activiste du corps médical (moins d'une dizaine de milliers de médecins sur les 80 000 environ que compte l'Egypte ont participé à l'élection du conseil de l'ordre, dont tous les sièges ont été remportés par les militants islamiques), conflit dont le principal enjeu concerne les conditions de reproduction de la profession médicale.

Ce qui est en question, c'est directement la façon dont la situation de prédominance dont jouissent les professeurs de médecine se traduit en gratifications symboliques et grassement matérielles — les privilèges accordés à leur progéniture lors de l'inscription en faculté de médecine, dont la dispense du sacro-saint « pourcentage », ne sont pas la moindre de ces gratifications —, au détriment des étudiants sur lesquels la plus grande part de ces gratifications sont prélevées (sous forme de photocopiés ou de cours supplémentaires payants quasi-obligatoires) et des praticiens de base, gravement concurrencés par les consultations privées des professeurs de médecine et d'ores et déjà en surnombre, du fait de leur concentration dans les grandes villes. De part et d'autre, c'est en termes religieux que se formulent les prises de position. D'un côté, les militants islamiques revendiquent, au nom de la religion, la séparation des sexes dans les amphithéâtres *mais aussi dans l'exercice même de la profession médicale* ²⁸ et entreprennent d'imposer un contrôle islamique étudiant sur l'administration et le corps enseignant pour « ordonner le bien » (par exemple en reproduisant les photocopiés distribués au prix coûtant aux étudiants) et « interdire le mal » (par exemple en dénonçant les pratiques abusives des enseignants « anti-musulmans », notamment en matière de leçons particulières). De l'autre, le doyen mis en cause attribue à l'inculture religieuse des étudiants en médecine, trop polarisés par leurs études et qui sont, du fait de cette ignorance, une proie facile pour « une poignée d'agitateurs islamistes infiltrés par les communistes » ²⁹ les attaques dont lui-même et l'*establishment* universitaire sont l'objet et riposte en créant, à son tour, une association islamique chargée de prêcher aux futurs médecins le respect des aînés et celui de la science des docteurs, qu'il s'agisse de docteurs en médecine ou en théologie ³⁰.

On peut s'interroger sur le niveau de pertinence sociale de cette transposition dans le plan du religieux de conflits et d'enjeux qui font sens sur de tout autres plans. La question posée pourrait être la suivante : qu'est-ce qui fait que, depuis la fin des années soixante-dix, la référence à l'élément islamique de l'identité semble fournir à des secteurs de plus en plus larges de la société le niveau d'identification le plus construit, le plus immédiatement « manifeste », le mieux à même de leur permettre de « situer leur existence dans le cours des choses ». Le paradoxe est que les signes — corporels, vestimentaires, attitudes... — par lesquels le loyalisme islamique se donne à voir traduisent deux « postures » radicalement inverses par rapport à l'ordre des choses existant. D'un côté, la réalisation « adéquate » du système des valeurs centrales identifié dans l'islam, tant au niveau collectif qu'à celui des individus, se traduit par la revendication d'un renforcement des systèmes d'emprise de l'Etat et l'instauration de conformismes auxquels tout manquement doit être vigoureusement sanctionné. L'islam est ici au fondement d'une « raison d'Etat », d'une « morale officielle » et se constitue comme idéologie de classe dominante, dont il légitime à la fois l'emprise et les options sociales, économiques ou géo-politiques — concrètement : la paix froide avec Israël et l'alliance américaine, le libéralisme économique ou le corporatisme social. Idéologie, aussi, de ce qu'il est convenu de désigner comme les « nouvelles classes moyennes », dont la promotion n'a été acquise que par l'insertion de plus en plus poussée de l'Egypte dans la division internationale du travail. L'islam ici justifie et inspire des pratiques et des comportements qui sont ceux de la notabilité ou du consumérisme : le voile islamique se fait parure et cède à la mode et les *super-markets* des nouveaux quartiers résidentiels, dont les propriétaires et le personnel affichent le plus rigoureusement leur fidélité islamique, ont des noms américains et vendent de l'électro-ménager ou du matériel stéréophonique importé d'Allemagne, du Japon ou des Etats-Unis.

Et le secteur économique islamique en train de se mettre en place fait la place belle à la spéculation, notamment immobilière, au trafic des devises et à l'import-export. A l'inverse — et au sein semble-t-il des mêmes groupes sociaux —, la référence islamique est susceptible de fournir la substance d'une idéologie de combat dont le principal ressort est la formulation d'une rupture, diversement mise en pratique, d'avec la société « impie ». Concrètement, cette idéologie semble inspirer des stratégies de la tension qui se traduisent dans la recherche par les militants islamistes d'affrontements avec le pouvoir que l'on pourrait décrire comme « symboliques » : ce qui est visé, notamment à l'université, ce sont des effets de « démonstration » qui, sans exposer les militants à une répression trop dure, permettent de rendre manifeste le radicalisme de leurs exigences et de leur opposition au pouvoir. C'est dans cette logique, me semble-t-il qu'il faut resituer ce dont la presse, notamment française, a fait avec complaisance les « événements d'Assiout », ou les incidents qui se traduisent sporadiquement sur les campus. En prétendant imposer la séparation des sexes dans les amphithéâtres ou interdire des

activités culturelles prohibées, selon eux, par l'islam (théâtre, danse, musique...) — mais aussi en organisant des systèmes de ramassage par minibus pour éviter aux étudiantes « islamiques » la promiscuité des transports en commun — les militants islamistes mettent en quelque sorte en scène leur opposition au *statu quo* social en même temps qu'ils placent le pouvoir et ses représentants en position d'« agresseurs » de l'islam.

Les remarques qui précèdent débouchent sur une interrogation fondamentale qui conditionne la capacité du système politique égyptien à intégrer les *jamâ'ât islâmiya*. S'il est vrai que les deux « variantes » de l'islam politique que j'ai distingué dans ce qui précède se rencontrent et recrutent au sein des mêmes catégories sociales, existe-t-il une articulation entre elles ou, en d'autres termes, des passages ou des « conversions » sont-ils possibles de l'une à l'autre posture ? La question engage l'identification sociale effective des militants islamiques, qui n'a été tentée, de fait, que pour les groupes qui se sont singularisés par des confrontations directes et violentes avec le pouvoir³¹, et plus encore l'évolution et la trajectoire de ces militants. Tel n'est pas l'objet de cette étude et je me contenterai de formuler les questions auxquelles il faudrait, me semble-t-il, pouvoir répondre pour mesurer les enjeux de l'activité des *jamâ'ât*. Compte tenu du caractère relativement récent de leur émergence — cela ne vaut pas, bien sûr pour les Frères musulmans, mais précisément, la question peut être posée en termes de « générations » — il est sans doute encore trop tôt pour savoir ce que deviennent leurs militants une fois dépassé le cap de la trentaine et une fois sortis du statut d'étudiant, qui constituent les deux traits fondamentaux de l'identité des militants sous les verrous³². L'université et les organisations étudiantes fournissent, on l'a vu, un terrain privilégié, en quelque sorte « naturel », pour ce type de militance et il faut se demander comment celle-ci se survit à elle-même en dehors de ce milieu spécifique.

Ceux qu'alarme en Egypte la montée en puissance des *jamâ'ât* voient dans leurs succès un effet de l'opportunisme des militants islamistes pour lesquels la religion sert à légitimer tous leurs mauvais coups :

« En vérité cette affaire de voile [à l'hôpital universitaire du Caire] n'a été qu'un prétexte forgé de toutes pièces et mis à profit par ces groupes pour justifier de leur part une surenchère qui est en elle-même le véritable objectif. L'un des traits les plus constants de la façon d'agir de ces groupes est que, périodiquement, ils utilisent le moindre prétexte ou fabriquent une situation qui leur permette de tester leur force, d'élargir leur champ d'intervention ou de renforcer l'emprise de leur terrorisme intellectuel dans le but de contraindre tout le monde au silence, par peur ou par amour de la tranquillité. »

Makram Muhammad Ahmad³³, « La violence se cache derrière le voile », *al-Musawwar*, 3211, 25 avril 1986, p. 4.

Ce qui se dit ici désigne l'effet doublement « inhibant » qu'exerce l'action des groupes islamiques sur l'ensemble du système politique égyptien. En imposant comme idiome de plus en plus hégémonique du débat politique des formulations liées à l'ordre transcendantal, la propagande islamique bloque ou métaphorise toute identification des enjeux « objectifs » de la lutte politique, subordonnés à la réalisation de l'objectif globalisante de « réislamisation » de la société par l'application « intégrale » de la *shari'a*. Réduisant à leur dimension religieuse — leur non-conformité aux prescriptions divines — l'ensemble des « dysfonctionnements » qui affectent la société, elle voue par avance à l'échec les efforts de tous ceux — les partis politiques, les intellectuels — qui entreprendraient d'apporter des solutions partielles aux problèmes posés. Totalitaristes au sens propre du terme, les mouvements islamiques apparaissent bien comme l'aporie fondamentale du processus de démocratisation en cours en Egypte : d'une part, leur réintégration dans le champ politique légitime apparaît comme la condition *sine qua non* de l'effectivité de tout retour à la démocratie ; de l'autre, cette réintégration expose le système lui-même à la paralysie.

CEDEJ, Le Caire, octobre 1986

NOTES

1. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, p. 70 et s.,

2. Gilles Kepel, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, 35, 3 juin 1985, p. 431.

3. Sur ce débat voir in CEDEJ, *Revue de la presse égyptienne*, 23, 2-1986, le dossier intitulé « Islam, islamisme et politique ».

4. Cf. par exemple, Olivier Carré qui souligne les multiples convergences entre le programme et l'idéologie des Officiers libres et ceux des Frères musulmans, « L'islam politique en Egypte », in O. Carré et C. Brière, *Islam, guerre à l'Occident ?* Paris, 1983.

5. Communication au séminaire du CEDEJ, voir Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, 1987.

6. La loi sur les partis interdit la constitution de partis politiques sur des bases confessionnelles et, depuis sa dissolution par Nasser en 1954, l'Association n'a jamais été autorisée à se reconstituer officiellement, ce qui fait peser en permanence sur les activités des Frères l'épée de Damoclès de l'inculpation pour reconstitution de ligue dissoute. Ceux des Frères qui n'acceptent pas cette stratégie me semblent devoir être rangés du côté des *jama'at islâmiya* proprement dites.

7. Muhammad Khalafallah, *al-Musawwar*, 5-7-1986.
8. Salâh Shâdi était l'un des principaux candidats à la succession de Omar al-Tel-mesâni. Ancien officier de police, il s'est signalé dans les années soixante par son opposition à l'appareil clandestin au sein des Frères musulmans.
9. Fahmî Huwaydî, « Fouiller les ordures », *al-Ahrâm*, 9-9-1986.
10. *Al-Ahrâm*, 27-5-1986.
11. *Al-Nûr*, 9-7-1986.
12. Voir Târiq al-Bishri, « Mouvement national et mouvement islamique », *Peuples méditerranéens*, 21, oct.-déc. 1982.
13. Cf. l'article de Târiq al-Bishri déjà cité.
14. Sulaymân Khâtir est ce policier qui, dans le Sinaï, avait tiré sur un groupe de touristes israéliens, essentiellement des femmes et des enfants, pour « défendre » la position qu'il était chargé de garder, et dont l'opposition égyptienne a tenté — avec un certain succès — de faire un « héros » de l'Egypte. Sur cette affaire, voir *Revue de la presse égyptienne*, 20, 3-1985.
15. Je ne prétends pas me prononcer sur l'effectivité ou la « sincérité » de l'opposition au sionisme de ces organisations : il s'agit seulement ici de la façon dont celle-ci peut être « gérée » politiquement, non seulement dans les relations qu'elles entretiennent au pouvoir, mais aussi dans celles qu'elles entretiennent aux *jamâ'ât islâmiya*.
16. Faraj Fûda est l'auteur d'un ouvrage, *Qabl al-suqût* (Avant la chute) qui est peut-être le texte le plus audacieusement laïciste publié en Egypte même depuis *Al-islâm wa usûl al-hukm* d'Ali Abd al-Râziq, et dont la parution en 1985 a en quelque sorte donné le signal à la contre-offensive laïciste contre le mouvement islamique.
17. Husayn Ahmad Amin est l'auteur de *Dalil al-muslim al-hazîn ila muqtada al-sulûk fil-qarn al-ashrin* (Guide des comportements nécessaires pour le musulman affligé en ce XX^e siècle), Le Caire, Dâr al-shurûq, 1983.
18. Nûr Farahât est l'auteur d'une série d'articles sur l'histoire sociale de l'application de la *shari'a* en Egypte publiés par *al-Musawwar*, à partir du 9-7-1985, articles regroupés par la suite dans un ouvrage intitulé *al-mujtama' wal-shari'a wal-qânûn* (La société, la *shari'a*, le droit), Le Caire, Dâr al-hilâl, 1986.
19. Le premier nommé est le troisième *murshid* (guide) de l'Association des Frères musulmans, dont il représentait l'aile « modérée ». Quant au second, il dirigeait l'appareil secret au sein de l'Association, partisan d'un recours à la violence et à la lutte armée.
20. Texte publié en traduction in *Revue de la presse égyptienne*, 23, 2-1986, pp. 89 à 99.
21. On peut trouver dans le roman de Jamâl al-Ghîtâni, traduit en français, *Zini Barakât*, une illustration particulièrement saisissante de ce processus de sacralisation de l'oppression par la religion.
22. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de m'interroger sur la réalité de ce défi et des menaces que l'activisme islamique fait peser sur le régime égyptien, mais seulement, comme cela a été le cas dans ce qui précède, d'analyser la façon dont ils peuvent être « instrumentalisés » par le pouvoir ainsi que par les différents courants politiques en présence pour justifier leurs options ou leurs alliances.
23. Des journaux comme *al-Wafd* ou, sur l'autre aile, *al-Sha'b* et *al-Ahâlî* ont réussi à « fidéliser » bon nombre de leurs lecteurs en se faisant une spécialité de la dénonciation des scandales — malversations, népotisme, pots de vin, détournements en tous genres... — que secrète au quotidien le fonctionnement de l'administration. A leurs risques et périls, d'ailleurs, comme en atteste la mésaventure récente du chroniqueur des indiscretions du journal *al-Wafd*, pris en flagrant délit d'acceptation d'un pot de vin de la part d'un industriel comme prix de l'interruption des attaques lancées par ce journal contre les activités de celui-ci.
24. Voir *al-Ahrâm* du 9-7-1986 et des jours suivants. Près de 200 conducteurs de trains avaient ainsi été appréhendés par la police après une grève de 24 heures et des poursuites avaient été entamées contre les dirigeants du syndicat des cheminots ainsi que contre certains cadres locaux du Tagammu' pour incitation à la grève.
25. Voir, par exemple les comptages effectués par R. Hinnebusch, in *Egyptian politics under Sadat: the post-populist development of an authoritarian-modernizing State*, Cambridge 1985, qui mettent clairement en évidence cette prépondérance des universitaires en tant que tels dans le personnel politique égyptien.

26. Pour une étude fine du jeu de ces réseaux, voir, par exemple C. Moore, *Images of Development, Egyptian engineers in search on Industry*, Cambridge, MIT press, 1980

27. D'où les démêlés de l'ordre des avocats, par exemple, ou de celui des journalistes avec le régime du président Sadate : en se prononçant sur Camp David, l'alliance américaine, la défense du secteur public ou les relations de l'Egypte avec les autres Etats arabes, les avocats ou les journalistes outrepassent le rôle dans lequel le pouvoir entend les maintenir, suscitant sa riposte immédiate par la dissolution du conseil de l'ordre et la désignation autoritaire de représentants de ces professions fidèles au régime. Sur cette question, voir Hinnebusche, *op. cit.*

28. L'hebdomadaire *al-Musawwar* a fait état, dans une enquête publiée récemment n° 3230 du 5-9-1986, de la multiplication de cliniques réservées aux *Muhaggibât* (femmes voilées) et la tendance est très clairement, au sein de l'opinion islamique, de refuser qu'une femme médecin puisse soigner des hommes, sauf en cas de nécessité absolue, en même temps que de confiner les étudiantes en médecine dans les spécialisations gynécologiques. Significativement, la question n'est jamais posée en sens inverse, et, alors même que c'est le corps de la femme qui est en soi l'objet de tentation, le droit d'un médecin homme à soigner des femmes n'est jamais remis en cause.

29. *Al-Musawwar*, 3213, 9-5-1987, p. 14.

30. Les remarques qui précèdent s'inspirent du dépouillement des très nombreux reportages consacrés par la presse à cet incident ainsi que de conversations avec des étudiants en médecine de l'université du Caire.

31. C'est le cas, par exemple des travaux de Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, 1984, qui portent sur les groupes Takfir wa Hijra et al-Jihād ou Nemat Guenena, *The Jihad, an 'islamic alternative' to Egypt*, Le Caire, 1986, et de la plupart des autres études consacrées à l'« islamisme » qui ne prennent qu'exceptionnellement en compte le caractère intégrateur, « socialisant » des références islamites.

32. Cf. les deux études précédemment citées.

33. Makram Muhammad Ahmad, rédacteur en chef du très mubarakien *al-Musawwar* a été victime, en juin 1987 d'une tentative d'assassinat de la part d'un groupe dénommé « Les sauvés du feu » (al-Nâjûn min al-Naz), le même qui a été accusé par la police d'avoir perpétré les attentats contre deux anciens ministres de l'Intérieur, Nabani Isma'il et Hasan Abî Basha.

LE PONT D'AL-BEGHEYLI

Muhammad MUSTAGAB

Traduit de l'arabe par Nashwa al-Azhari et Alain Roussillon

Avant toute chose, il nous faut être bien convaincus que les poissons vivent dans l'eau, les chauve-souris dans les terrains vagues, les enseignants dans les écoles, la sérénité dans la mort, les renards dans les plantations, les moines dans les monastères, la tromperie dans les livres, l'amour dans les interstices, le poison dans le sang menstruel, et que l'on ne saisit la leçon des choses qu'une fois qu'on leur a vu le cul. Et les meilleurs d'entre vous, Messieurs, sont ceux qui n'ont rien vu, ni de la leçon, ni des choses.

Tout ceci nous conduit à évoquer notre ami l'officier de la Sûreté, lequel, quelques jours avant de recevoir la médaille de la vaillance, avait été blessé d'un coup de couteau par un voleur qu'il ne poursuivait pas et avait arrêté un assassin qu'il ne recherchait pas. La plupart des villages, quand ils commettent un crime, offrent à notre ami le thé et lui présentent le corps, l'assassin et le fin mot de l'histoire. Dans d'autres cas, plus rares, on lui présente le corps, l'assassin, le fin mot de l'histoire mais le thé passe à l'as. Il arriva même qu'une fois un village lui rendit hommage en le faisant d'avance venir pour lui présenter un crime, le criminel, mais le corps et le mobile disparurent ainsi que trois de ses soldats, et on ne lui offrit même pas le thé. Il fut contraint d'ouvrir le feu sur un chien dont les aboiements ininterrompus faisaient obstruction à l'enquête et gênaient ses investigations. Les choses s'enchaînent, passent, s'enchevêtrent, se ramifient et rarement se conjoignent. Jusqu'à ce jour horrible où notre village bouscula toutes les règles ignorées en assassinant un de ses habitants. L'homme fut retrouvé dans son lit, le crâne fracassé. Au matin, on le présenta à l'officier entêté, sans

mobile, sans assassin, sans thé et même, pour que la mesure soit comble, sans l'arme du crime. Plusieurs jours durant on promena l'officier, on l'évita, on fit des réponses contournées à ses questions furieuses. Si bien qu'il fut obligé de forcer les maisons, d'ouvrir les armoires, d'assaillir les étables, de fouiller les granges, de retourner la vaisselle, de tamiser la cendre des fours, de tirer les vers du nez des femmes, de la volaille, des chiens, des bavards et des enfants. Son exaspération redoubla jusqu'à ce que, le septième jour, il jure de se couper le bras droit s'il ne parvenait pas à mettre la main sur l'assassin. Au soir du neuvième jour, on lui glissa un message par son informateur dans le secteur nord : notre ami l'officier savait désormais que le criminel avait jeté l'arme du crime dans le canal Dayrûtiya, et plus précisément sous le pont d'al-Begheyli.

A la place de l'officier, je n'aurais pas pris au sérieux cette information, tout comme personne ne prenait au sérieux son serment de s'amputer du bras droit s'il ne trouvait pas l'assassin, même s'il est un fait que la description de l'arme que donnait l'énigmatique message correspondait aux conclusions du médecin légiste. Car le pont d'al-Begheyli — ô Croyants — est, depuis la nuit des temps, hanté. Trois démons, une esclave noire et un singe ont leur gîte sous ses arches. Des gens dignes de toute notre confiance n'ont-ils pas vu de leurs yeux les démons, l'esclave et le singe sortir de dessous le pont et jouer à la marelle sur le tablier. On dit même que les démons — que le Nom de Dieu nous en protège — pratiquent d'autres jeux honteux avec le singe ou l'esclave noire et, quand la nuit tombe, les branches imprécatoires et rugueuses des sycomores géants barrent le chemin à quiconque oserait s'aventurer sur le terrain des ébats de cette joyeuse bande.

Quoiqu'il en soit, l'officier de la Sûreté — sans doute pour sauver son bras — ne prit pas en considération le conseil de bonne foi, formulé avec la plus extrême politesse par le shaykh du village, de rester à l'écart du pont et il donna l'ordre de faire venir un scaphandrier de l'administration des Ponts, lequel scaphandrier n'avait sûrement pas dû plonger depuis, disons vingt-trois ans. Un matin, l'officier entêté donna donc l'assaut au pont d'al-Begheyli à la tête d'un corps expéditionnaire composé de deux voitures, d'une barque, de quelques hommes de troupe et d'un scaphandrier muni d'un casque, d'une combinaison de plongée ainsi que de divers outils et appareils. Il déploya ses hommes dans la zone du pont, efficace et prêt à l'action.

Les jours où il nous sourit de faire preuve de sagesse, nous sommes enclins à la conciliation, à la trêve et à l'aménité et nous profitons de l'occasion qui nous est offerte d'admirer en pleine action des officiers de la Sûreté prenant à cœur nos propres affaires. Dès le départ, la mission était claire. Un plongeur ou deux et le scaphandrier ramènerait le hachoir avec lequel notre village avait fendu le crâne de la victime. Avant même de nous assembler autour du pont, nous étions parfaitement dociles aux instructions qui nous étaient données. Ne vous approchez pas du pont ! Nous ne nous approchâmes pas du pont. Ne parlez pas ! Nous ne par-

lâmes pas. Ne criez pas ! Cinquante mains se tendirent pour faire taire la bouche qui vociférait. Le plongeur restait sur la rive, ôtant des vêtements, en enfilant d'autres qu'il ôtait à nouveau avant de revêtir sa combinaison puis de passer le casque. Trois soldats l'entourèrent pour ajuster le casque du scaphandre et une joie intense nous inonda. Pour ma part, j'aurais souhaité avoir l'occasion de tuer toutes les nuits un homme pour le plaisir de contempler au matin le spectacle d'un scaphandrier en train d'ajuster son casque. Puis, avec une orgueilleuse lenteur, le scaphandrier s'ébranla en direction de l'eau, imitant le shaykh Muhammad Mabrouk quand il avait — avec cette même orgueilleuse lenteur — mis en pièces sa belle-sœur au marché.

Le scaphandrier s'enfonça dans l'eau à côté de la barque et nous fûmes saisis d'un moite frisson. Le scaphandrier s'attardant au fond de l'eau nous crûmes suffoquer mais il refit surface et, avant même que nous ayons pu reprendre notre souffle, il avait replongé. Mais nous commençons à nous habituer à la durée de ses disparitions. Puis il émergea à nouveau, agitant le bras en signe de lassitude. L'officier se mit à l'invectiver, le pressant de se comporter comme un homme et de faire preuve d'opiniâtreté : Ce n'est pas un couteau que nous cherchons... ni une serpette... ni un rasoir... C'est un hachoir, bonnes gens ! Un hachoir qui ne mesure pas moins de trente centimètres sur dix et pèse au moins quatre *ratl-s* ¹ ! La femme se remit à crier et nous fûmes tous saisis d'un sentiment de malaise. Le scaphandrier se cramponnait au bord du canot, adossé à la pile du pont et il avait relevé la visière de son casque. Il déclara qu'il était incapable de trouver le fond, et nous crûmes y voir un message que nous adressait la bande des démons, mais l'officier continuait à être convaincu qu'il pouvait faire ce qu'il voulait, sur la terre ferme comme sous le pont. S'il nous avait écoutés, il aurait retiré ses hommes, il serait remonté dans ses voitures et serait rentré chez lui avec sa barque et son scaphandrier. En effet, que le canal déborde d'eau, à tel point qu'on se croirait sur le rivage de la vaste mer, ou qu'il soit à sec, transformé en un champ de boue que labourent les enfants et les ramasseurs de coquillage, la région du pont d'al-Begheyli reste pleine d'eau, profonde, sauvage, comme indépendante du reste du canal, noyée dans des ténèbres permanentes, effrayantes, avec des branches et des herbes folles enchevêtrées qui en dévorent les piles. Mais où trouver quelqu'un qui puisse comprendre cela ? L'officier se remit à vociférer contre le scaphandrier et la visière du casque retomba. L'assistance était parcourue par une onde de plaisir. Des vagues plissaient la surface de l'eau et nous ne quittions pas des yeux la tache que formait le plongeur. La moindre ondulation des herbes, sous le pont, nous faisait retenir notre souffle et redoubler d'attention. Un homme qui avait gagné un pari en traversant deux fois de suite le pont à minuit s'exclama : Qu'Abou Darka lui apparaisse ! Et qu'est-ce donc qu'Abou Darka, ô shaykh Ismâ'il ? C'est un serpent portant au front une pierre précieuse qui scintille lorsqu'il pressent le danger. L'homme se met à l'écart avec trois adolescents de peu d'expérience, s'évertuant à faire

entrer dans leur cervelle bornée tout ce qu'il sait d'Abou Darka. Une mère de famille murmura que le scaphandrier allait sûrement perdre la capacité d'engendrer des enfants mais une jeune fille — dont il apparut qu'elle venait en fait de se marier — se mit à lui raconter ce qu'elle avait ressenti une nuit où elle s'était roulée sept fois de suite sur le pont après la neutralisation du sort qui frappait la virilité de son époux. Un épicier farceur se mit à bâiller puis commença à insulter le gouvernement. Comme il ne rencontrait pas d'écho, il se mit à injurier les gens mais ceux-ci étaient trop absorbés à observer les ondulations de l'eau provoquées par les mouvements du plongeur. Il injuria son voisin, sans plus de résultat. Alors il trappa d'un coup de poing la nuque de l'homme qui était devant lui. Il s'ensuivit une courte altercation, en fait un semblant de bagarre à laquelle mit fin un homme d'aspect sévère et désagréable qui tint des propos blessants. Tous les yeux restaient rivés sur les remous de l'eau, dans l'attente du plaisir de voir émerger le hachoir avec lequel nous avions fendu, dans son lit, le crâne de notre ami, et les herbes qui ondoyaient autour des piles du pont trahissaient une agitation secrète qui touchait aux racines du monde.

Le silence se faisait plus épais tandis que des groupes se formaient autour du pont, des deux côtés du canal et entre les troncs des sycamores. L'officier, tel un lion plein d'assurance, fumait des cigarettes tandis que le scaphandrier, englouti dans le monde des profondeurs, cherchait l'arme du crime. Un chien fendit l'assistance, et s'avança vers la zone évacuée en regardant en direction de l'officier avec une telle attention que nous étions sur le point de penser qu'il venait faire une déposition. Mais arrivé au niveau de la balustrade du pont il — le chien — se mit à se gratter le dos et leva sa patte arrière droite, ce qui ne manqua pas de susciter des vociférations au sein de la foule. Quelqu'un donna l'idée à un autre de se faufiler dans le champ situé sur la rive est, d'où la vue serait meilleure. L'officier était sur le point de les prendre à partie quand le scaphandrier fendit la surface de l'eau. Les cous se tendirent et les policiers se précipitèrent pour l'aider à sortir de l'eau une monture de lunettes en métal. Un remous parcourut la foule puis s'apaisa quand le scaphandrier disparut à nouveau. Dès lors le soleil put recommencer son ascension, inondant de lumière la cime des sycamores. Un pauvre hère, confus et apeuré, s'approcha de l'officier pour lui demander de dire à ses hommes de faire attention à ne pas écraser le blé. Il couvrait — le blé —, haut et frêle, la rive orientale du canal, descendant en pente douce presque jusqu'à l'eau. De fait, l'officier signifia à ses hommes de faire attention à ce qu'il y avait sous leurs pieds. L'homme se préparait à traverser le pont pour rejoindre son blé s'attirant les invectives de l'officier qui le fit reculer. A ce moment il devint clair que le scaphandrier était en train de peiner pour ramener quelque chose à la surface. La foule se précipita en avant, bousculant les barrières, avant de s'arrêter à nouveau. Agrippé au plat-bord, le scaphandrier hissait péniblement un baluchon de tissu, couleur de boue et entaché d'un rouge criard qu'il lança au fond de la barque. La foule

s'ébranla et l'officier recommença à tonner tandis que ses hommes s'empressaient de s'interposer. Nos yeux s'écarquillaient pour tenter de deviner le contenu du baluchon. Dieu détruise vos maisons, cria un ignorant, c'est le baluchon de la fille de Sam'ân. Deux mains vinrent immédiatement fermer la bouche de l'ignorant.

Le baluchon était toujours au fond du canot. Un des policiers se saisit d'une gaffe au moyen de laquelle il l'agrippa et il le lança sur le pont. L'officier s'en approcha, le toucha du fond du soulier et ordonna à l'un de ses hommes de l'ouvrir. Dans le baluchon, il y avait un morceau de tissu de femme de couleur verte, une clé de bois et des tresses de cheveux. L'officier resta un long moment à en scruter le contenu en se frappant la cuisse avec sa badine tandis que les policiers s'efforçaient de maintenir la foule à distance. Nombre d'entre nous s'étaient juchés sur les sycomores et, avant même que l'ordre ne fut rétabli, le scaphandrier lança à bord du canot un petit squelette qui fut ensuite porté avec grand soin sur le pont. Une femme cria : Mon pauvre petit ! Alors qu'on était en train de disposer les ossements à côté du baluchon, un shaykh déclara que c'était le squelette de Sâbir, le fils du shaykh Mas'oud, tandis que les sanglots étouffés d'une femme étaient dans toutes les oreilles. Une autre déclara que c'était celui du fils de Sa'ad le boiteux mais le shaykh lui expliqua que le fils du boiteux n'avait pas été assassiné mais brûlé. Ici, l'épicier cria que le squelette était celui du fils de Rizq et il se mit à exposer ses preuves. Mais il ne put terminer car le scaphandrier venait de ramener à la surface un crâne dont l'identité ne laissait pas place au doute, à cause de la dent en or qui scintillait sur le devant de la mâchoire et qui était connue de tous. Dieu nous garde ! La tête de Salmân al-Ghâzi ! Un jeune homme se mit à sangloter et deux de ses camarades le tirèrent en arrière. L'officier se mit à hurler, obstiné, qu'il n'était venu que pour chercher le hachoir et rien d'autre. Les gens attendaient qu'il en dise plus. Une femme — une garce éhontée — se mit à ricaner et demanda ce qui l'empêchait de le retrouver, ce fameux hachoir. L'officier écumait et il ordonna de faire reculer encore les gens. Mais la foule devenait de plus en plus compacte. Les gens étaient juchés sur les sycomores, les murs de brique crue, sur les stèles des tombes et au milieu des champs de blé. Si l'officier s'en était tenu là, s'il avait annoncé que ses recherches avaient été infructueuses, personne ne l'en aurait blâmé. Mais le détenteur de la médaille du courage s'obstina et ses hommes se mirent en devoir d'aider le scaphandrier à dégager un long os de cuisse pris dans les herbes mouvantes. C'était une cuisse de chameau, ce qui provoqua le rire de ceux dans l'assistance qui s'y connaissaient en matière de cuisses. L'os avait à peine atteint le pont qu'un vieux jura par sa barbe qu'il s'agissait là de la cuisse de feu le Hâjj Hasan mais quelqu'un le contredit en lançant le nom du prêtre Bibâwi, chacun s'efforçant de faire partager à l'autre sa conviction. A ce moment, le scaphandrier jeta au visage des gens une clavicule sur laquelle était encore accroché un lambeau d'étoffe. Le murmure de la foule gonflait, en de confus débats. Ce ne pouvait être

que... C'était sûrement... Il n'y avait pas de doute... la clavicule de Hannouna... de Safioura... de Fariha... celle de la femme de Azîz effendi. L'officier ne pensait toujours qu'à retrouver son hachoir tandis que ses hommes alignaient les vestiges mis à jour. Je m'en remets à Dieu ! Un fragment de colonne vertébrale auquel adhérerait encore un bras. Abbâs le juge ou Jâbir l'huissier ? La moitié inférieure d'un squelette aux os fins et déliés revêtue d'une culotte à pois. Sa'ad l'efféminé ! Un morceau de cage thoracique sur laquelle demeuraient accrochés les restes d'un gilet avec une chaîne de montre. Hamdân le vannier ! Chaque nouvelle découverte, entre le moment où elle jaillissait de l'eau et celui où les vestiges étaient disposés sur le pont, suscitait des flottements dans la foule. Prémices du chaos. Vociférations des proches. Ebahissement des naïfs. Je m'en remets à Dieu, le Clément, le Miséricordieux ! Grand est notre malheur ! L'officier donne des ordres, s'agite, fume, fait aligner les ossements sur le tablier du pont. Deux squelettes, un petit et un grand, aux bras entrelacés : le Hâjî Qamhâwi et son fils. Un fémur auquel une babouche reste suspendue. Un crâne noué d'une corde. Une pierre arrimée aux os d'une épaule. Un bras qui agrippe un *rebâb*². Une cage thoracique percée d'une broche. Les gens examinent attentivement ces vestiges, expliquent, échangent des hypothèses et se communiquent leur peur. Ils reculent, escaladent les arbres, piétinent le blé, se font taire les uns les autres. Le soleil rampe vers le milieu du ciel et reste cloué au-dessus des têtes déversant sur eux sueur et terreur tandis que des mains ne cessent de recueillir les trouvailles du scaphandrier et de les aligner sur le pont.

Il nous faut maintenant faire preuve de circonspection. Peu importe que nous aimions l'officier ou que nous le détestions. Peu importe le sort des pierres tombales brisées sous les pieds de la foule. Peu importe également les épis de cet homme qui criait au malheur. Ils étaient mille à crier au malheur. Les branches du sycomore plochèrent, précipitant dans l'eau du canal ceux qui y étaient perchés et le scaphandrier ne fut plus seul pour son pénible labeur. Tous ceux qui pouvaient se prévaloir d'une quelconque expérience dans le domaine de la natation ou de la plongée se joignirent à lui pour ramener au jour ce qui se cachait sous le pont. Chaque instant qui passait voyait gonfler la foule, en provenance des villages environnants tandis que s'amoncelaient les squelettes jaillis du ventre du canal. Une femme s'approcha de l'officier pour lui demander d'ordonner qu'on recherche sa fille et le mari de sa sœur. Puis ce fut un homme âgé qui voulait qu'on retrouve ses cinq enfants. Des gens sautèrent dans l'eau. Les gens se mêlaient aux policiers, avec les champs de blé, avec les stèles funéraires. Un policier roua de coups une femme impertinente. Sans raison apparente un gamin plongea son couteau entre les côtes d'un homme. Un homme saisit une femme par la jambe avec l'intention de la jeter à l'eau. Un jeune homme caressa les fesses d'une jeune fille qui se mit à hurler. Les marchands de *ta'amiyya*³, de thé et de friandises firent leur apparition, se mêlant à la foule. L'officier tenta de rameuter ses hommes pour protéger son étalage de vestiges mais nul

ne l'entendit. Le scaphandrier venait de dégager deux autres squelettes mais ceux-ci glissèrent du bord du pont et retombèrent dans l'eau. Puis ce fut le chaos. Un chaos onduleux, boueux, hétéroclite. Le casque du scaphandrier brillait à l'écart, loin de la barque. Les squelettes et les crânes étaient foulés aux pieds. L'officier finit par se dégager de la foule et se jucha sur une voiture, tentant sans y parvenir de se faire entendre. Puis il sortit son revolver et se mit à tirer en l'air. Rien n'y fit. Un derviche s'approcha de lui et lui tendit une gargoulette d'eau. Il tendit la main, la prit et la porta à ses lèvres. Mais, sans boire, il recommença à tirer en l'air. Une jeune fille s'approchait, donnant la main à un vieil aveugle. En sanglots, elle l'implora de retrouver sa mère et sa sœur aînée. L'officier continue à tirer en l'air. La gargoulette qu'il n'a toujours pas portée à ses lèvres est toujours au bout de son bras. Sa mère, sa sœur et les enfants de son frère... La foule est brutalement repoussée en arrière. La jeune fille est séparée du vieillard. Ses bras battent l'air, se heurtent à la foule compacte qui avance et recule. Hurlements du vieillard aveugle. Si vous n'arrêtez pas, je tire dans le tas, aboie l'officier. Toute la partie droite du pont, jusqu'à son faîte, se disloque. Des gens tombent à l'eau. Le canal s'emplit de blé en herbe, de tumulte, de branches de sycomores, de plongeurs, de bonnets, de bras et de jambes, des décombres de la barque. Les gouttelettes dispersées par une violente houle se teintent d'une couleur de sang qui ressemble à la couleur de la sagesse.

NOTES

1. Un *ratl* = approximativement 1 livre (NDT).
2. Instrument à corde (NDT).
3. Beignets de fèves (NDT).

DOSSIERS du CEDEJ

- *Essayons d'en rire* (recueil de caricatures de la presse égyptienne), par G. Alleaume et alii, avril 1982.
- *Les chrétiens égyptiens aujourd'hui ; éléments de discours*, par L. Barbulesco, 1-1985.
- *De Gaulle et la politique de la France vis d'Egypte*, par A. Pignol, 2-1985.
- *Les intellectuels et le pouvoir dans le monde arabe*, par G. Delanoue et alii, 3-1985.
- *Actualité de l'habitat ancien au Caire : le Rab^e Gizlar*, par J.C. Depaule et alii, 4-1985.
- *La lutte contre les stupéfiants en Egypte, enjeux sociaux d'une répression*, par A. Roussillon, 1-1986.
- *L'extase et le transistor, Aperçus sur la chanson égyptienne de grande audience*, par A. Pignol, 2-1986.
- *Image et idéologie : France-Egypte à travers la bande dessinée*, par F. Malti-Douglas, 4-1986.
- *La presse enfantine en Egypte*, par B. Millet, 1-1987.
- *Les villes nouvelles d'Egypte*, en collaboration avec le CNRSC, 2-1987.

Titre à paraître :

- *Divorcer en Egypte*, par H. Fahmi, 3-1986.

Commandes et règlements :

Dossiers - CEDEJ - MRC

Ambassade de France au Caire - Egypte

37, quai d'Orsay - 75007 Paris

Tél. : 703 641 - 717 856 - Télex : 93088 CEFEC UN

Vente au numéro : 75 F.F.

Abonnement (quatre numéros par an) : 250 F.F.

ABSTRACTS - RESUMES

Introduction / Egypt as Seen by the Social Sciences: The Avatars of a Model

Alain ROUSSILLON

As an object of knowledge in the social sciences, Egypt has, since Herodotus, had the paradoxical advantage of having its peculiarity and irreducible specificity asserted at the same time as it has been advanced as a model, which very few persons have been able to resist generalizing. Based upon the image of a "river society" or of an "Asiatic" mode of production, these competing models about the meaning of this specificity, are mainly concerned with the nature and place of the State in relation to what may be variously called the Nation, "civilian society", the People or the masses. Beyond diverging interpretations, these models share a vision of the "organic" nature of Egypt, which is analyzed in terms of continuity throughout the "apparent ruptures" marking its history.

The State in Egypt: Transformations and the Futur (A Round-Table)

Abd Al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa, Sayyid Yasin

Several symptoms can be taken to characterize the recomposition of the Egyptian State, but how real is this process? What are its causes and effects? Some of the most famous Egyptian intellectuals, though of very different philosophical persuasions, debate this question. All agree that the State is in a crisis, which takes its origins in the unequal

relations of the sort that affect all other Third World land. Disagreement arises mainly about the role of Islam in the restructuring process under way. What can an Islamic response to the crisis of the economy, State and society concretely mean? Might Islam not be but a means of forging an identity, an illusion, an alibi for vulgar interests? This debate shows that there is a willingness, despite many difficulties, to open a dialogue between the supporters of a secular State and those who would like to see the State apply the Shari'a.

The Birth of a Civil Servant

Ghislaine ALLEAUME

When, in the early 19th century, Mehemet Ali proclaimed himself viceroy of Egypt and got rid of the Mamelukes, he launched an administrative reform with consequences that are still felt today. A civil service was set up that trained its personnel in public institutions, which recruited by enrolling students from the provinces and rural areas in particular. Thus was established a corps of civil servants who conveyed a new conception of service to the State and who would play a fundamental role in educating political officials. Administrative service and political management of public affairs have thus been lastingly mixed up.

Egyptian Soldiers and Power: Esprit de Corps and Revolution

Tewfik ACLIMANDOS

The *esprit de corps* and system of values characteristic of the military institution transcend officers' social origins. This attitude also reflects the prevailing values of the bureaucratic middle classes and of the elite in general. The study has been undertaken by using writings, memoirs and autobiographies, by the "free officers" who took part in the 1952 Revolution. The social, political and military roles of officers and of the army are described; and the relations between members of the high command are analyzed.

Decomposing/Recomposing Urban Cairo

Mercedes VOLAIT

If, at first sight, Cairo seems like a metropolis with no organized development, its history reveals a different picture. In fact, major projects were carried out to modernize and develop the metropolitan area. Multiple, various problems during the past century (shortage of

government grants; scarcity of technical abilities; the slow, difficult implementation of building regulations; the lack of a local council; etc.) have led, along with political freezes mainly because of the capitulations system, to a complicated, poorly designed urban space that lacks adequate facilities. Although major changes in urban policy took place after 1950, Cairo still bears the burdens from its past.

Egypt: A Place or a Role?

Mustapha Abd AL AAL

The major difference between Egypt's three recent presidents (Nasser, Sadat and Moubarak) has to do with the way each has tackled the problem of having Egypt play the role "awaiting" her. The contexts of the deaths of both Nasser and Sadat symbolically revealed these differences. In contrast, Moubarak's statement "I am neither Nasser nor Sadat" becomes meaningful. However, this does not do away with the difficulties of playing the role, arranging the location, and tackling the interactions between role and place.

Feminist Debate and « Traditional Feminism »: The Changing Role and Status of Peasant Women in Egypt

Mona ABAZA

The image of the fellah has always had symbolic importance in Egyptian feminist discourse. Since feminism in Egypt developed closely along with the modern State, feminist demands have mainly had to do with conquering the public space of officialdom. Such demands, though legitimate in context, are far from the everyday life of the peasantry. This empirical study carried out in a small village in the Nile Delta attempts to show that the drift of social changes could lessen the importance that peasant women may have had in the house and through their work.

Vendetta and Competing Legal Systems in Egypt

Bernard BOTIVEAU

Does the centralized organization of the Egyptian State's legal system allow authorities, as they often assert, to tightly control personal and social conflicts? This description of recent cases of vendetta in the Cairo suburbs attempts to show how settling them depends on several coexistent systems. In these criminal cases, authorities, in order to

keep law and order, give up some of their usual prerogatives and require payment of a symbolic *diya* guaranteed by selected *ulama* and members of customary courts.

Land-Management in Egypt

Galila EL KADI

The development of substandard, illegal subdivisions on farm land in the Greater Cairo Region could do away with 50% on arable land by the end of the century. This is resulting because all social strata unable to afford the price of dwellings built in compliance with building and land regulations have been forced onto the outskirts of the metropolis. Public policy is discussed with respect to the government's attempts, over the last three decades, to manage and control the supply of urban land for construction. Given the logic and practices of the main actors of this subdivisions market, this way of managing land and of producing dwellings results from the division of labor within the housing market. The social and economic effects of peripheral real estate speculation are exposed.

The Cairo Zabbaleen

Ragui ASSAAD

This case study of the *zabbaleen* (garbage collectors) of Cairo describes how persons in the informal sector are linked to each other. Relations of solidarity among members of the same trade are traced back to the precapitalistic system of urban guilds, which still existed at the turn of the century. The relations of patronage and dependence are analyzed which link small producers to the merchants who supply them with capital and distribute their products.

The « Bankruptcy » of the Egyptian State in Supplying Food to Cities: Myth or Reality?

Nadia KHOURI-DAGHER

To guarantee food to everybody is one of the most important roles that the Egyptian State has assigned itself. A complicated system of subsidies and regulations over the "food chain" has given rise to many problems: price scales are not respected, and a black market deals in subsidized products. An attempt is made to understand the causes underlying these problems, their impact upon the everyday life of urban families, and the role that the State can effectively assume in order to supply food to urban populations.

Social Determinants of Differential Land Use in Upper Egypt (1912-1940)

François IRETON

The ideological, political, technical and epistemological factors are discussed that have shaped rural Egypt, which major studies in the social sciences have portrayed as monolithic and uniform. The theoretical problems of linking spatial and socio-economic factors are also discussed, and suggestions are made about how social factors may determine differential land use in Egyptian society. In an attempt to categorize agricultural space in terms of crucial technical variables, a chronology of irrigation practices is presented from the late 19th to the early 20th centuries. Details are provided about crop distribution between the two World Wars.

Censuring Stereotyped Thought: «Official» Values and «Popular» Ripostes

Amr Helmy IBRAHIM

Having lost control over the production and diffusion of knowledge about itself, Egypt conveys imported stereotypes that paralyze critical thought about its historical future and cultural dynamism. More or less aware of being political and economic losers, the elite uses a "catastrophic" discourse to "absorb" discontent and avoid genuine self-criticism. Large fractions of the less privileged population resist this immobility in dependency, and refuse the split between the sensory world and their perception of it, a split brought about by stereotyped attitudes and discourses. This resistance shows up in their language and tastes, and in the way part of this population takes to the productions by the mass media and to the arts (especially songs, theater and cinema). The craftsmen, *hérafiyîne*, play a leading role in this cultural clash.

Le changement de paradigme

Gudrun Krämer

Depuis une dizaine d'années, l'islam politique semble avoir remplacé les idéologies rivales, « importées » d'Europe, comme expression de l'authenticité collective ; cette identification authenticienne à l'islam idéalisé de l'époque du Prophète n'est pas pour autant incontestée. S'il y a eu « renversement de paradigme » en faveur de l'islam politique, les courants rivaux libéral-national et marxiste-nassérien, demeurent pourtant opérants et contribuent à modifier les positions du courant islamiste. Cette interaction est illustrée, tout particulièrement dans les domaines de l'application de la *chari'a* et d'un système politique à la fois

fidèle à l'esprit des *salaf* et propre à l'Egypte du XX^e siècle. Elle illustre la complexité du champ politique égyptien actuel.

Islam, Islamism and Democracy: Realignments in Egyptian Politics

Alain ROUSSILLON

All political forces in Egypt have had to take a position on political Islam and the role of religion in politics. As a consequence, political forces are being realigned in a way that has little to do with traditional categories (left/right, government/opposition, progressive/reactionary) of political science. A new "neo-fundamentalist" coalition, which took shape during the 1987 parliamentary elections, faces a "neo-laicist" current that, though still weak, is growing stronger. Each of these movements presents itself as an alternative to the present situation of anomy and to extremist Islamic violence, which is said to be on the rise.

A Short Story: The Al-Begheyli Bridge

Muhammad MUSTAGAB

The crowd is shoved back. The young girl is separated from the old man, her arms thrashing about, slapping the compact crowd as it moves backwards and forwards. The screams of the old man. An officer shouts, "If you don't stop, I'll shoot into the crowd." The whole right side of the bridge breaks up. People fall into the water. The canal is filled with wheat, commotion, sycamore branches, caps, arms, legs, debris from the boat. The droplets scattered by a violent surge are tinted a bloody color that resembles the color of wisdom.

BULLETIN D'ABONNEMENT/ SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/ French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 210 FF, Institutions/Institutions : 275 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Peuples Méditerranéens

MEDITERRANEAN PEOPLES

SOMMAIRES

N° 34 - Janv.-Mars 1986. CULTURES POPULAIRES

Clara Gallini : *La somnambule merveilleuse. Réflexions sur la culture populaire*. Daniel Vidal : *CŒuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le jansénisme convulsionnaire du XVIII^e siècle*. Mohamed Hocine Benkheira : *Jouir du rite : remarques sur l'islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante*. Moncef Gouga : *Les communautés ibadites au Maghreb : réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort*. Sami Alrabaa : *Arbitration discourse in folk-urban Egypt*. Mohamed Dernouny : *Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata*. Malek Chebel : *Mythologies maghrébines contemporaines*. Djafar Attari : *Transformations de la religiosité populaire iranienne*. Biancamaria Scarcia Amoretti : *La vie de l'imam comme modèle : un phénomène historique ou contemporain ?* Zouhaïr Dhaouadi : *Femmes dans les zaouia-s : la fête des exclues*.

N° 35-36 - Avril-Sept. 1986. FIN DU NATIONAL ?

I. *Approches théoriques* - Yann Moulier-Boutang : *Du double visage de la catégorie de transnational*. Laënnec Hurbon : *La production des dictatures dans le Tiers-Monde*. Hele Beji : *La métamorphose nationale : de l'indépendance à l'aliénation*. André Corten : *Solvabilité politique et demande alimentaire, fonctions étatiques nationales et transnationales*. René Gallissot : *Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique*. Nourredine Abdi : *Transnational occidental et transnational technobureaucratique*. Abol Hassan Bani-Sadr : *Avec les multinationales, l'indépendance économique a-t-elle perdu son sens ?* Serge Latouche : *Les déboires du Nouvel ordre économique international et la transnationalité économique*.

II. *Dimensions* - Carmel Camilleri : *Transferts de représentations et besoins*. Mustapha Nasraoui : *Le modèle transnational de la modernité et l'évolution des besoins en milieu ouvrier tunisien*. Ahmed Henni : *Transnationalisation de la rationalité et totalité électro-nique*. Michel Oriol : *Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation ?* Nirou Eftekhari : *La transnationalisation des processus financiers à partir de la politique monétaire et financière américaine*. Maurizio Catani : *Le transnational et les migrations*. Christiane Veauvy : *Paysans et transnationalisation de la culture en France*. Mohamed Hocine Benkheira : *De la musique avant toute chose*. Christine Fauré : *Les droits de l'homme, le transnational et la question des femmes*. Martine Paoli-Elzingre : *Femmes, nature, progrès*. Cosmos, société, individu réunis dans l'ordre mécaniste. Khalil Zamiti : *La condition féminine et l'irruption du transnational dans l'étatique : le désir, l'Islam et l'Occident*.

III. *Etudes de cas* - Tahmouresse Rhorrame-Nejade : *L'Iran et le transnational*. Khalil Zamiti : *Médiation étatique en transnational et notion d'arbitraire en sociologie*. René Gallissot : *La transnationalisation à l'œuvre sous le modèle de l'Etat-national*. Yildiz Sertel : *La mondialisation de l'économie, l'Etat-nation et la recherche d'une stratégie alternative*. Jean Piel : *Dépassement transnational de l'Etat-nation ou permanence d'infra-nationalités cosmopolites*. Le cas des pays andins. Wanda Dressler-Holohan et Michel Giraud : *La permanence du national. A propos des sociétés antillaises et corse*. Dany Bebel-Gisler : *« Passé inachevé de l'esclavage », Etat français, transnational et lutte de libération nationale en Guadeloupe*. Paul Vieille : *Du transnational au politique-monde ?*

N° 37 - Oct.-Déc. 1986. VILLES TOURMENTÉES

Henri Lefebvre, Catherine Regulier : *Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes*. Guy Leonard : *La diffusion de la couleur. Casablanca-Maroc*. Jean-Charles Depaule : *Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire*. Jade Tabet : *Beyrouth et la guerre urbaine : la ville et le vide*. Roger Naba'a : *De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre. Adieu Beyrouth*. Charles Bonn : *L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin*. Monique Gadant : *Alexandrie, le voyage de l'Occident. D'après « Le Quatuor d'Alexandrie », de Lawrence Durell*. Traki Zannad : *Les Berbères de Chinini*. Guy Leonard : *Deux places historiques. Casablanca, capitale économique du Maroc*. Michel Peraldi : *Marseille : couleurs de crise*. Paul Vieille : *L'urbain et le mal de modernité*. Burhan Ghalionun : *L'urbain en Méditerranée*.

N° 38-39 - Janv.-Juin 1987. CORSE. L'ÎLE PARADOXE

I. *Le passé du présent* - Fernand Etori : *Peuple, nationalité, nation : pour une réévaluation de l'histoire de la Corse*. François de Lanfranchi : *L'héritage des Corsi. De la préhistoire à l'histoire*. Jean Jehasse : *Etat et région corse durant l'Antiquité*. Pierre Rossi : *Drame féodal en Corse*. Jean-Marie Arrighi : *Le clan. Renouveau et permanence*. Francis Pomponi : *L'impieghe comme relation des élites corses à l'Etat*.

II. *A la recherche d'un sens* - Gérard Lenclud : *Clanisme, Etat et société : à propos d'un ouvrage de J. Gil*. Claude Olivesi : *Corse : une redéfinition de l'articulation à l'Etat*. Anne Codaccioni-Meistersheim : *La Corse, l'en-vie, la mort*. Dominique Bosseur Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri : *L'île, figure-paradoxe*. Nicolas Secondi, Jean-Pierre Santoni : *La question du père : éléments clés pour une « analyse » du problème corse*. Jacques Thiers : *Idéologie diglossique et production de sens*. Jacques Fusina : *La question de la nouveauté dans la poésie corse actuelle*. André Nicolaï : *...Et mourir de plaisir ?*

III. *Quel concret pour la Corse ?* - Michel Biggi : *Le commerce en Corse. Naissance et mutation d'un « nouveau premier secteur » économique insulaire*. François de Casabianca : *Y a-t-il une place pour un développement des zones montagneuses en Méditerranée ?* Ghjermana de Zerbi : *Arpiu di ghjumenta un tomba cavallu ou De la difficulté d'une voie/voix féministe corse*. Danièle Maoudj : *Mes deux montagnes : de Tizi-Ouzou à Zonza*. Jean-Pierre Bonnafoux : *La Corse, les Corses et l'Etat*. Alberto Merler : *Evolution de la classe politique dépendante en situation de complexité sociale accrue*. Paul Dalmas-Alfonsi : *Propos sur l'ethnie corse*. Wanda Dressler-Holohan : *Le mouvement social corse. Evolution des paradigmes*.

N° 40 - Juil.-Sept. 1987. L'IRAK, LE PETROLE ET LA GUERRE

Abol Hassan Bani-Sadr : *La guerre Iran-Irak. Une guerre contre une politique-monde*. Robert Springborg : *The Gulf war and political stability in Iraq*. Nirou Eftekhari : *Le pétrole dans l'économie et la société irakienne*. Zouhaïr Dhaouadi : *Pétrole, guerre et culture... de/pour l'Etat irakien*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *From gang to elite : the Iraqi Bath's party's consolidation of power, 1968-1975*. F. Mahdi : *Les limites du développement : remarques sur l'Etat et la société en Irak*. Pierre Martin : *Les chi'ites d'Irak : une majorité dominée à la recherche de son destin*.

RESEAU D'INFORMATION SUR LES MIGRATIONS INTERNATIONALES CNRS - GRECO 13

REMISIS

**Une banque de données bibliographiques sur les
migrations internationales**

1 200 références chaque année

LA PUBLICATION BIBLIOGRAPHIQUE

REMISIS, revue bibliographique sur les Migrations Internationales, recense, analyse et classe les diverses publications par grands champs thématiques :

- PHENOMENE MIGRATOIRE
- IDENTITES CULTURELLES ET RELATIONS INTERCULTURELLES
- VIE SOCIALE ET POLITIQUE
- DROIT ET MIGRANTS
- MONDE DU TRAVAIL ET DONNEES ECONOMIQUES
- ENSEIGNEMENT ET FORMATION
- SANTE ET PROTECTION SOCIALE

Cette publication trimestrielle comprend de nombreux index ; thématique, géographique, auteurs, types de documents et index de population qui en facilitent l'accès.

Cette publication est issue de la banque de données bibliographiques REMISIS.

5 000 références depuis 1980

LA BANQUE DE DONNEES BIBLIOGRAPHIQUES

REMISIS, première banque de données bibliographiques sur les Migrations Internationales, est réalisée par un Réseau qui rassemble :

- Groupement de Recherches Coordonnées sur les Migrations Internationales du CNRS (Greco 13)
- Agence pour le Développement des Relations Interculturelles (ADRI)
- Association Service Social Familial Migrant (ASSFAM)
- Migrations Santé
- Ministère de l'Education Nationale - Centre National de Documentation Pédagogique
Centre de Documentation Migrants (CNDP-MIGRANTS)
- Ministère des Affaires Sociales et de l'Emploi - Direction de la population et des Migrations (DPM)
- Etudes Tsiganes (ET)
- France Terre d'Asile (FTDA)
- Hommes et Migrations (HM)

Pour tous renseignements, contacter : Armelle CHERVEL/Mercédès ROMERO

GRECO 13 - CNRS — IRESO

59-61, rue Pouchet, 75849 Paris Cedex 17 (France) - Tél. (1) 40.25.10.25 (P. 1118/1119).

Les autres produits offerts :

- Diffusion Sélective de l'Information (DSI)

Recherches bibliographiques sur un thème précis à partir des références contenues dans la banque.

Ces recherches peuvent être périodiques ou rétrospectives et sont éditées sur fiches cartonnées prédécoupées.

Contact : Centre de Documentation en Sciences Humaines.

Bureau DSI - 329 - 54, boulevard Raspail - 75270 Paris Cedex 06 (France) - Tél. (1) 45.44.38.49 (p. 349).

REVUE

de la presse égyptienne

N° 27 - 2^e trimestre 1987 - 270 p.

Dossiers :

- *Le terrorisme, jusqu'où ?*
- *L'enseignement à l'étude*
- *La gestion de l'eau en Egypte*
- *Tourisme en évolution*

Rubriques : économie, textes juridiques, trois mois de vie culturelle, chronologie.

N° 28 - 3^e trimestre 1987 - 275 p.

Dossiers :

- *La chasse à l'homme*
- *L'avenir du secteur public*
- *Egypte/Etats-Unis, l'aide et les relations*
- *Les artistes en colère*

Rubriques : économie, textes juridiques, trois mois de vie culturelle, chronologie.

Commandes et règlements :

Revue de la presse égyptienne - CEDEJ - MRC
Ambassade de France au Caire - Egypte
37, quai d'Orsay - 75007 Paris - (valise diplomatique)
Tél. : 703 641 - 717 856 - Téléc. : 93088 CEFEC UN

4 numéros par an : Europe : 400 F.F. (ou équivalent US)
Hors Europe : 500 F.F. (ou équivalent US)

Au numéro : 100 F.F. (ou 125 F.F. hors Europe)



Centre de documentation
et d'études économiques, juridiques et sociales

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : mars 1988

Achevé d'imprimer en mars 1988 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois



HECKMAN
BINDERY INC.



MAR 96

Bound -To -Please® N. MANCHESTER,
INDIANA 46962



REVUE TRIN

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
909.09822P462 C001
PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS
41-42 1988

3 0112 025192920

Deux perspectives s'entrecroisent : la réévaluation du savoir des sciences sociales sur l'Egypte et la recomposition actuelle du champ social égyptien. En tant qu'objet de savoir l'Egypte bénéficie depuis Hérodote du privilège paradoxal de voir affirmer sa spécificité irréductible, et, en même temps, d'être promue au rang de modèle généralisable. Au-delà de leur diversité, ces modèles mettent en scène une « organicité » de l'Egypte dont ils analysent la continuité au travers des ruptures « apparentes » de son histoire. Les contributions à cet ouvrage procèdent, au travers d'études concrètes, à un examen de cette notion d'unité organique et des modèles auxquels elle est liée. Parallèlement sont mis en évidence la continuité-discontinuité, le procès incessant de décomposition-recomposition, qui affecte la société égyptienne depuis le début du XIX^e siècle. Une attention particulière est portée au mouvement de la structure sociale dans le moment présent, particulièrement aux transformations de l'Etat et à sa relation avec la société (gestion de l'urbain, fonction d'« Etat nourricier », etc.), à l'émergence de l'islam politique et à la recomposition du champ politique induite par cette émergence.

PEUPLES MEDITERRANEENS - 41-42

PRIX : 155 F